دروس في الفلسفة والفكر الإسلامي



مع تمارين تطبيقية

للسنة الثانية من التعليم الثانوي

(أدبي وعلمي)

الحسين اختار

عبد المالك مالكي

الكتاب: دروس في الفلسفة والفكر الإسلامي مع تمارين تطبيقية
المؤلفان: مالكي عبد المالك و أختار الحسين
الطبعة الاولى: 1995
الإيداع القانوني: 891 / 1995
ردمك: * مالكي عبد المالك 2-0-1618-9981
* أختار الحسين 9981-1619-0-X
الطبع: مطبعة سندي - مكناس

فهرس المحتويات

المحتوى ص

الفلســـــــفة

ما المقصود بالفلسفة؟ وهل الفلسفة؟ موضوع للتعريف؟ ما الذي يميز الخطاب الفلسفي عن باقي أصناف التفكير الإنساني الأخرى؟ كيف انفصلت الفلسفة عن الأسطورة؟ ما طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلم؟ ما هي مميزات التفكير الفلسفي؟ هل الفلسفة مجرد خطاب نظري أم لها صلة بحياة الناس؟ ما هي الوظائف التي تؤديها الفلسفة؟

I - إشكالية تعريف الفلسفة

أ - مفهوم الفلسفة عند عامة الناس

يطلق لفظ «فلسفة» عادة عند عامة الناس على الكلام المبهم، وعلى معرفة ليست لها منفعة مادية، إنها معرفة مجردة بعيدة عن الواقع، وفي نظرهم مجرد تلاعب بالكلمات، على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي بول فاليري Paul Valéry. وفي مجتمعاتنا العربية كثيرا ما تكون كلمة «فلسفة» موضوعا للفهم الساذج، حيث تنعت بألفاظ بعيدة عنها (الفلسفة مضيعة للوقت، الفلسفة لا تفيد من الناحية العملية، الفلسفة كلام خارج عن المألوف... إلخ). إنها في بعض الأحيان مدعاة للسخرية والاستهزاء، وأحيانا أخرى مدعاة للتعجب، فإذا أردنا أن نسخر من شخص قلنا «إنه يتفلسف»، أي يقول كلاما مجردا يستعصي فهمه.

إذا كان الحس المشترك (الفكر العامي) عموما يعطي للفسلفة معنى سلبيا، فما هو معناها عند الفلاسفة؟

ب - مفهوم الفلسفة عند الفلاسفة

إن الفلسفة، على عكس المعارف الأخرى، تطرح مشكل تعريفها كجزء من اهتماماتها. والسؤال ما الفلسفة؟ سؤال ملازم للتفكير الفلسفي. يقول هيدغر Heidegger: «عندما نسأل ما الفلسفة فالهدف هو أن ندخل في عالم الفلسفة وأن نقيم فيه، أي نتفلسف». رغم هذا الطابع الإشكالي لتعريف الفلسفة، فهذا لا يمنع من مقاربتها انطلاقا من مستويين:

*** المستوى الأول: المعنى الاشتقاقي للفلسفة:**

ترجع كلمة «فلسفة» اللغة اليونانية، وهي كلمة مركبة من «Philo»، و«Sophia»، وتعني محبة الحكمة، والمقصود بالحكمة هنا ليس سداد الرأي وحسن السلوك والتدبير، وإنما المقصود هو التأمل النظري المجرد الذي يتوخى الوصول إلى الحقائق والمبادئ الأولى.

ويعتبر الفيلسوف اليوناني فيتاغوراس (572 - 497 ق م) أول من استعمل هذه الكلمة بهذا المعنى، حيث اعتبر نفسه «محبا للحكمة»، أي فيلسوفا، وليس حكيما، لأن الحكمة في نظره من اختصاص الآلهة، ويكفي الإنسان شرفا أنه يحب الحكمة ويجتهد في الوصول إليها.

*** المستوى الثاني: المعنى الاصطلاحي:**

ليس هناك تعريف دقيق وموحد للفلسفة، وهذا ما يجعل تعريفها يطرح إشكالا على المستوى الاصطلاحي، لذلك سنحاول أن نقترب من مفهومها انطلاقا من بعض النماذج من تعاريف الفلسفة عبر تاريخها.

ج - نماذج من التعاريف

1 - التعريف الأرسطي (أرسطو 384 - 322 ق م):

يميز أرسطو في الفلسفة بين معنيين: معنى عام، ومعنى خاص: فالفلسفة بالمعنى العام هي الفلسفة النظرية التي تدور مباحثها حول السياسة والأخلاق. أما الفلسفة بالمعنى الخاص، فهي الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، ويعرفها بأنها معرفة «الوجود بما هو موجود»، أي العلل الأولى والمبادئ الأولى، وبذلك تكون الفلسفة عند أرسطو هي العلم الشامل، أي «أم العلوم». وقد ظل هذا المفهوم للفلسفة هو الشائع عبر تاريخها حتى أوائل عصر النهضة الأوروبية.

2 - التعريف الديكارتي (ديكارت 1596 - 1650م):

يقول ديكارت في تعريفه للفلسفة في مقدمة كتابه ***مبادئ الفلسفة:*** «إن الفلسفة كلها بمثابة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها المتفرعة عن الجذع بقية العلوم الأخرى، وترجع إلى ثلاثة علوم رئيسية هي: الطب، والميكانيكا، والأخلاق...».

يلاحظ أن ديكارت يحافظ على نفس المعنى الأرسطي. إلا أنه يدققه أكثر.

3 - تعريف الوضعية المنطقية للفلسفة:

يعرف فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein 1889 - 1951) الفلسفة بأنها: «ليست نظرية من النظريات، بل هي فاعلية، ولذا يتكون العمل الفلسفي أساسا من توضيحات (...) فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة». حسب هذا التعريف، إن مهمة الفلسفة ليس البحث في قضايا ميتافيزيقية مجردة، وإنما تهدف إلى تطهير اللغة العلمية مما ليس علميا كالمفاهيم الميتافيزيقية، واللغة العادية.

4 - تعريف ميشال فوكو (Michel Foucault 1926 - 1984):

إن الفلسفة الراهنة في نظر فوكو أصبحت تهتم بتشخيص الواقع الحاضر، والاهتمام بالجانب اللامفكر فيه (كالبحث في اللاعقلي في الحضارة الغربية). وفي هذا يقول: «إنها عملية

الموضوع. لقد عاشت الفلسفة عبر تاريخها محكومة بأسئلتها، كما مثل السؤال مادة المعرفة الفلسفية. إن أعظم ما أنجزه الفلاسفة هو أسئلتهم. لقد كان سؤال كانط (Kant)، مثلا، حول المعرفة (كيف ينتج العقل المعرفة؟) أهم سؤال أحدث ثورة في المعرفة الإنسانية. لكن بماذا يتميز السؤال الفلسفي؟

– إن السؤال الفلسفي سؤال إشكالي لأنه مرتبط بإشكالية معينة.

– إنه سؤال جذري، فهو لا يهتم بظواهر الأشياء، ولا يقف عند المستوى السطحي، بل يهتم بأصل الأشياء، ومبادئها الأولى.

– إنه سؤال نقدي لأنه يفتح المجال للشك، والشك طريق للمعرفة كما يقول ديكارت. إن الفكر الفلسفي، كما يقول سقراط، «يبحث على الإزعاج، ويوقظ من النوم العميق».

إن الفلسفة كممارسة نقدية تحطم المألوف، وتكسر المعتاد، وتحرر أفكارنا من الأوهام والتزمت. والفيلسوف، كما يقول كارل ياسبرس: «يفضل الإخفاق في بحثة عن الحقيقة على الشعور بسعادة الوهم».

2 – التفكير الفسلفي تفكير نسقي: يعرف لالاند (Lalande) في معجمه الفلسفي النسق بقوله: «هو مجموعة عناصر يتوقف بعضها على بعضها الآخر بحيث تشكل هذه العناصر كلا منظما، والفلسفة النسقية هي مجموعة أفكار مترابطة منطقيا، وينظر إليها في اتساقها المنطقي... ويهتم الفيلسوف – في نسقه – بدقة التسلسل المنطقي الذي يحكم أفكاره، ويبقى محتفظا بنقطة انطلاقه محاولا فرض فكرته الأساسية». إن ما يميز التفكير الفلسفي، إذن، هو النسقية، أي تفكير يسوده الانسجام والنظام والتناسق، عكس التفكك والفوضى والتناقض الذي نلاحظه في المعرفة الحسية المشتركة.

3 – التفكير الفلسفي تفكير شمولي: تنظر الفلسفة إلى موضوعاتها نظرة شمولية. فهي لا تتناول الحالات الفردية المعزولة في الزمان والمكان، بل تتناول ما هو عام، كالوجود بمفهومه العام، والمعرفة عامة. وإذا وقف الفيلسوف عند حالة خاصة (فمثلا سقراط وعلاقته بالمجتمع اليوناني أو هيجل والدولة الألمانية)، فهذه الوقفة تحمل في جوهرها دلالة شمولية.

4 – الصرامة المنطقية: إن الأفكار في الفلسفة ليست مجرد أفكار حرة، بل أفكار تتميز بنوع من الصرامة المنطقية، فهي تصورات واضحة ومتكاملة يعبر عنها بمفاهيم مجردة تنظمها نظريات ذات مقدمات تترتب عنها بالضرورة نتائج تستخلص من هذه المقدمات.

V – الفلسفة والحيـــاة:

ما علاقة الفلسفة بالحياة؟

يعتبر عامة الناس أن الفلسفة خطاب موغل في التجريد لأنه يشتمل على مفاهيم مجردة مستعصية على الفهم لا يفهمها إلا فئة من المختصين. إنها نوع من الترف الفكري، ومن ثمه

فهي بعيدة عن اهتمامات الناس ومشاغلهم. خلافا لهذا الموقف، فإن الفلسفة منذ ميلادها مع اليونان كانت مرتبطة بالحياة الاجتماعية. ولعل خطاب سقراط يعتبر مثالا حيا لالتحام الفلسفة بحياة الناس. ليست الغاية في فلسفة سقراط تشييد خطاب نظري محض، بل إنه خطاب له علاقة بواقع الناس. فسقراط إنسان يجوب شوارع أثينا لأنه صاحب رسالة. يطرح أسئلة على مختلف الفئات الاجتماعية من حرفيين وتجار ورياضيين وفنانين ورجال سياسة... والهدف من هذا هو إيقاظ المعرفة الكامنة في النفوس وتحطيم الأوهام التي تسيطر على الأذهان، ومحاولة تحريرهم من القيم الزائفة السائدة، والنضال من أجل تأسيس قيم إنسانية بديلة كالعدل، والحرية، والخير، والحق، والسعادة... ودفاع سقراط عن هذه القيم الجديدة كلفه تضحية جسيمة، حيث اتهمته السلطة الأثينية بإفساد الشباب، والمس بمعتقدات المجتمع الأثيني، مما أدى إلى اعتقاله ومحاكمته وإعدامه. وكان موته تجسيدا لموقف فلسفي دافع عنه طيلة حياته تجلى في الدفاع عن المثل الإنسانية العليا.

VI – وظيفة الفلسفة:

حاولنا في الفقرة السابقة أن نبرز علاقة الفلسفة بالحياة، وهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن وظيفة الفلسفة.

إذا ما حاولنا أن نرصد تاريخ الفكر الفلسفي نجد أنه كانت له وظائف مختلفة تبعا لتغير الشروط التاريخية والاجتماعية والاقتصادية. ويمكن أن نلخص هذه الوظائف في ما يلي:

1 – وظيفة معرفية: وتتجلى في محاولة الفلاسفة تفسير العالم ومعرفة حقيقته وحقيقة الإنسان. والإنتاج الفلسفي بشكل عام ساهم في بناء الحضارة البشرية في جانبها المادي والفكري، وساعد الإنسان على تأسيس المجتمع المدني. وكانت الفلسفة – ولازالت – تنير الطريق للعلم حتى لا ينحرف عن خدمة المثل الإنسانية العليا.

2 – وظيفة اجتماعية: لقد ارتبطت الفلسفة عبر تاريخها بالحياة الاجتماعية للناس، حيث عبرت عن مشاكل الإنسان ودافعت عن قضاياه الأساسية كالحرية والعدل والمساواة، وساهمت في تحريره من جميع أشكال الاستغلال والاستلاب، كمثال على ذلك سقراط في المجتمع الأثيني الذي لم يدخر جهدا ليوجه أنظار الناس إلى أنفسهم لاكتشاف الأوهام التي تحتويها معارفهم الساذجة؛ وماركس (ق 19م) الذي يرى أن الوظيفة الأساسية للفلسفة لا تكمن في تفسير الواقع، بل في تغييره، أي تغيير وضعية الإنسان والانتقال به من وضعية الاستغلال والاستلاب إلى وضعية التحرر والانعتاق، وضعية تساهم في تفتح شخصيته ومواهبه. إذن فالفسفة الحقة، كما يقول غرامشي(Gramsci)، هي التي يكون لها «أثر في التاريخ وأثر في الإنسان، وفي المجتمع». وفي المرحلة المعاصرة نجد سارتر (Sartre) قد سخر فلسفته لخدمة القيم الإنسانية العليا، كالحرية، والعدالة، والخير وغيرها. إلى جانب سارتر نجد ميشال فوكو هو الآخر يوظف فلسفته للدفاع عن القضايا الإنسانية العادلة منتقدا المؤسسات والتشريعات التي تهمش بعض الفئات الاجتماعية وتقصيهم عن المجتمع، ويتجلى هذا بوضوح في كتابه

«تاريخ الجنون»، و«الحراسة والعقاب». ففي المؤلف الأول يحاول إعادة الاعتبار للمجنون ويعطيه حق الكلام، وفي الثاني ينتقد القوانين التي تقوم عليها ،مؤسسة السجون، ويناضل من أجل تغييرها. إن دور الفيلسوف، حسب فوكو، يجب أن يتركز على الحاضر. ألم يقل: «إن الفلسفة تشخيص للحاضر»، ومعنى هذا أن الفلسفة يجب أن تستمد جوهرها من التساؤلات المتمحورة حول عالمنا الحاضر.

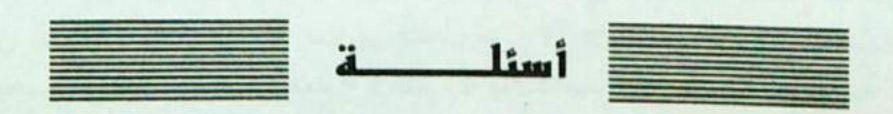
نصـــــوص للتحليــــــل

النص الأول: الفلسفة والعودة إلى الذات

«إن كل من يريد حقا أن يصبح فيلسوفا، يجب عليه أن يعود إلى ذاته ولو مرة واحدة في حياته، وأن يحاول في داخل ذاته قلب جميع المعارف المسلم بهاإلى حد الآن، وأن يحاول بعد ذلك إعادة بنائها من جديد. إن الفلسفة - الحكمة - هي على نحو ما أمر يهم شخص الفيلسوف نفسه، فالفلسفة يجب أن تتشكل بوصفها خاصة به، بحيث تكون هي حكمته الخاصة به، ومعرفته التي وأن كانت تنزع نحو الكونية، فإنها يجب أن تكون مكتسبة من طرفه وأن يكون بمقدوره تبريرها انطلاقا من بدايتها وفي كل مرحلة من مراحلها بالاعتماد على حدوسه المطلقة. وما دامت قد اتخذت قرار السعي نحو هذه الغاية - وهو القرار الذي يمكنه وحده أن يقودني إلى الحياة وإلى التناول الفلسفي بشكل أوسع وأرحب - فإنني بذلك أكون قد اعترفت في الوقت نفسه بفقر فيما يخص المعرفة. وعندئذ يصبح جليا أنه يجب علي أولا أن أسأل نفسي كيف يمكنني أن أجد منهجا يكون كفيلا بمنحي الطريق التي سأتبعها للوصول إلى المعرفة الحقة.

إن تأملات ديكارت لا تبتغي إذن أن تكون مجرد أمر خاص بالفيلسوف ديكارت وحده، وبالأحرى أن تكون مجرد شكل أدبي يستعمله الفيلسوف لعرض أفكاره الفلسفية. وعلى العكس من ذلك فإن هذه التأملات ترسم نموذجا للتساؤلات الضرورية بالنسبة لكل فيلسوف يبتدئ عمله، تلك التأملات الكفيلة وحدها بتحقيق ميلاد الفلسفة.»

E. Husserl, *Méditations cartésiennes.* عن *الكتاب المدرسي*، ص. 10.



أسئلــــة

المستـــوى الأول:

1 - ما هي الفكرة الأساسية في النص؟

2 - اشرح: المعارف المسلم بها - الكونية - الحدوس.

المستوى الثاني:

1 - ما الذي يقصده النص بالعودة إلى الذات؟

2 - أي دلالة يكتسيها اعتراف الفيلسوف بفقره المعرفي؟

3 - بأي معنى تكون التأملات الديكارتية «النموذج الأصلي للتأملات الضرورية لكل فيلسوف يبدأ عمله»

الجواب عن الأسئلة

الجواب عن الأسئلة:

المستوى الأول:

1 - الفكرة الأساسية: تتمحور فكرة النص حول أهمية الذات باعتبارها مصدرا أساسيا للممارسة الفلسفية وإعادة بناء صرح العلوم والمعرفة العقلانية بصفة عامة. إن الفلسفة إنتاج حر شخصي، يرتبط بذات الفيلسوف، وذلك بعد تخلصها من الأوهام والأحكام الخاطئة.

2 - شرح بعض المفاهيم:

- المعارف المسلم بها: الأفكار المسبقة، المعتقدات، والتصورات الخاطئة التي يومن بها عامة الناس.

- الكونية (Universelle): مقابل الخاص، ما ينطبق على جميع العقول، كل ما له طابع شمولي.

- الحدوس: جمع حدس: ويطلق على المعرفة (المقصود هنا المعرفة العقلانية، مثل الحدس الرياضي) التي تتم بدون واسطة، أي الإدراك المباشر للموضوع دون أن نحتاج إلى الاستدلال العقلي. يعرفه ديكارت: «الحدس معرفة عقلية مباشرة تمكننا من إدراك حقائق يقينية، مثل الكل أكبر من الجزء».

المستوى الثاني:

1 - «ما المقصود بالعودة إلى الذات؟» يحيلنا هوسرل في هذا النص أساسا إلى الفلسفة الديكارتية، وفي سياق هذه الفلسفة يقتضي التأمل الفلسفي العودة إلى الذات. لماذا هذه العودة إلى الذات؟ يقول ديكارت في كتابه «التأملات»: «قررت أن أحرر نفسي جديا، مرة في حياتي من جميع الآراء التي آمنت بها من قبل، وأن أبتدئ الأشياء من أسس جديدة». يتضح لنا من خلال هذه القولة أن الغاية من العودة إلى الذات هو تحرير العقل من الأوهام ومن الأحكام المسبقة التي علقت به والعمل على فحصها ونقدها. وهذه العملية لا تتم إلا بالاعتماد على قاعدة منهجية أساسية هي الشك المنهجي التي يعتبر وسيلة علمية تمكننا من الوصول إلى الحقيقة.

إذن فالتأمل الفلسفي يستند على فعالية الذات التي تقوم بوظيفتين أساسيتين: تطهير العقل من المعارف الخاطئة؛ والبحث عن معرفة يقينية. هذه الفعالية التي تقوم بها الذات شرط أساسي للتأمل الفلسفي.

2 – أي دلالة يكتسيها اعتراف الفيلسوف بفقره المعرفي؟ إن اعتراف الفيلسوف بفقره المعرفي يحيلنا بكيفية ضمينة إلى مبدإ الشك المنهجي الديكارتي.

إن الغاية من التأمل الفلسفي هي الشك في المعارف السابقة وطرحها جانبا ثم بناء المعرفة الحقة على أسس جديدة. فالفيلسوف ليس ذلك الشخص الذي يملك معرفة موسوعية. إنه إنسان يومن بأن بناء المعرفة يتطلب إعادة النظر في المعارف السابقة، ويحللها تحليلا نقديا. والفيلسوف بهذا المعنى هو الذي يؤمن بالمبدإ السقراطي القائل: «كل ما أعرف هو أنني لا أعرف شيئا»

3 – بأي معنى تكون التأملات الديكارتية «النموذج الأصلي للتأملات الضرورية لكل فيلسوف يبدأ عمله؟» لقد أسس ديكارت تأملاته على العقل، وأفعال العقل ترجع في نهاية التحليل إلى فعلين أساسيين هما: الحدس، والاستنباط (وهما مبدآن رياضيان). وبناء على هذين الفعلين الذهنيين وضع ديكارت قواعد أربعة سماها بقواعد المنهج، وهي: 1 – الشك، 2 – التحليل، 3 – التركيب، 4 – المراجعة. إذا سلم العقل بها فإنه يصل إلى المعرفة اليقينية. وبما أن هذه القواعد تجد مصدرها في العقل، وأن العقل واحد عند جميع الناس «إن العقل السليم هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، فإن التأملات الديكارتية تعتبر نموذجا لكل بحث فلسفي خصوصا وأن قواعد المنهج الديكارتي تتميز بالوضوح والبداهة.

النص رقم 2: علاقة الفلسفة بالعلم

«لكي تولد فلسفة أو تتجدد نشأتها، لابد من وجود علوم، لربما كان هذا هو السبب في أن الفلسفة بالمعنى الدقيق لم تبدأ إلا مع أفلاطون، وقد أدى إلى ذلك وجود الرياضيات اليونانية، ثم قلب ديكارت هذه الفلسفة، وكانت فيزياء جاليلي سبب ثورة ديكارت الحديثة في الفلسفة، ثم عمل كانط على إعادة بناء صرح الفلسفة، وذلك تحت تأثير نيوتن، ثم أعيدت صياغتها مع هوسرل تحت تأثير نظام البديهيات. إني أثير هذا الموضوع الذي يجب إخضاعه للتمحيص لكي ألاحظ دائما، وعلى نمط تجريبي، أن هيجل لم يخطئ حين قال بأن الفلسفة تظهر في المساء بعد أن يكون العلم الذي ولد في الفجر قد قطع زمن يوم طويل. إذن إن الفلسفة التي يعمل العلم على إنشائها في صورتها الأولى، أو يجددها في ثوراتها، تأتي دائما متأخرة عنه بيوم طويل قد يدوم سنوات، عشرين سنة، نصف قرن ولربما قرنا كاملا... وليس هناك شك في أنه يجب أن نستنتج مما سبق أن عملية التكون الفلسفي جزء مترابط مع عملية التكون العلمي. فكلاهما عمل داخل الآخر».

التوسير، *Lénine et la philosophie, Maspéro,* عن مجلة ***الجدل***، ص. 75.

* حلل النص مبرزا قيمتـه الفلسفيـة.

الطـرح الإشكالـي:

تتمحور إشكالية النص حول فكرة مركزية هي علاقة العلم بالفلسفة: ما طبيعة هذه العلاقة؟ هل هناك اتصال بين العلم والفلسفة أم هناك انفصال بينهما؟ هل يعتبر العلم شرطا أساسيا لميلاد

الفلسفة؟ أليست هناك شروط أخرى تساهم في نشأة الفلسفة؟ ألا تساهم الفلسفة هي الأخرى في تقدم العلوم وتطورها؟

العـــــرض

تحليل النـص

تتمحور الفكرة الأساسية التي يدافع عنها ألتوسير حول علاقة العلم بالفلسفة، فهو يرى أن كل تجديد أو نشأة أو تحول يعرفه العلم يكون له صدى على الفكر المعاصر له. إن الفكر الفلسفي يعيد النظر في أسسه ومناهجه تحت تأثير التحولات والثورات التي تعرفها العلوم في مرحلة تاريخية معينة. ولتدعيم هذه الأطروحة يحيلنا ألتوسير على بعض الأمثلة من تاريخ الفلسفة: - فبفضل الرياضيات اليونانية نشأت فلسفة أفلاطون كنظرية نسقية استدلالية؛ لقد أكد أفلاطون على دراسة الرياضيات لأنها تنمي ملكة التعميم والتجريد التي يستخدمها العقل، ومن ثمة فهي عنصر أساسي في تكوين الفيلسوف. فدراسة الفلسفة، بالنسبة إليه، تأتي بعد دراسة العلوم الرياضية. إذن فممارسة الفلسفة تتطلب بالأساس استيعاب العلوم الرياضية. فالرياضيات إذن وسيلة لخدمة الفلسفة، ومن ثم فهي شرط ضروري لدخول الأكاديمية. لقد كتب أفلاطون على باب أكاديميته «لا يدخلها إلا من كان رياضيا». - وفي العصور الحديثة نجد ديكارت ينتقد بشدة الفلسفة الأرسطية، فاعتبرها عقيمة وأعاد بناء صرح الفلسفة على أسس منهجية جديدة. إن هذه الثورة التي قام بها ديكارت في الحقل الفلسفي لا يمكن فهمها إلا على ضوء الفيزياء الجاليلية، ثم العلوم الرياضية. لقد أسس جاليلي علم الفيزياء على المنهج التجريبي، وخلصها من التصورات الميتافيزيقية والإحيائية. إن هذا المنهج هو الذي أوحى لديكارت تصوره الجديد للكون، حيث رأى أنه محكوم بواسطة القوانين الطبيعية الميكانيكية. أما بالنسبة للرياضيات، فقد أعجب بها ديكارت لما تتمتع به من حقائق، ومن بداهة ويقين ووضوح لأنها تقوم على مبدأين أساسيين: * الحدس (المعرفة العقلية المباشرة التي تمكننا من إدراك حقائق يقينية مثل الكل أكبر من الجزء) * الاستنباط (عملية عقلية نستنتج بها من مقدمات سابقة كل ما يمكن استنتاجه من أفكار تلزم عنها بالضرورة). وعلى هذه الأرضية العلمية أسس فلسفته العقلانية التي تقوم على منهج دقيق في التفكير لأنه يستلهم النموذج الرياضي. ومعالم هذا المنهج نجدها واضحة في كتابه «مقالة في المنهج».

وفي القرن الثامن عشر أعاد كانط بناء صرح الفلسفة وقام بثورة كوبرنيكية في المجال الفلسفي تتجلى في فحصه وتشريحه لملكة العقل مبرزا الآليات التي يوظفها في بناء المعرفة. والسبب في هذه الثورة المنهجية التي قام بها كانط هو إعجابه بمنهج كوبرنيك وفيزياء نيوتن وهندسة أوقليدس. لقد تكونت لديه قناعة بنجاح هذه العلوم وفشل الفلسفة (الميتافيزيقا)، الشيء الذي قاده إلى إضفاء الشرعية العلمية عليها. وفي هذا السياق وظف مبادئ فيزياء نيوتن وهندسة أوقليدس لتجديد فلسفته؛ ويتجلى هذا بوضوح في الدفاع عن صورتي الحدس الخالص، أي الدفاع عن المكان والزمان في حدود شبه نيوتنية.

يتضح لنا من خلال الأمثلة السابقة أن للثورة العلمية صدى عميقا في نشأة الفكر الفلسفي وتجديده، والجدير بالملاحظة هو أن الثورة العلمية تسبق دائما الثورة الفلسفية. وهذا ما عبر عنه هيجل عندما قال بأن العلم يولد في الفجر في حين تظهر الفلسفة في المساء. إن علاقة الفلسفة بالعلم لا يجب أن ننظر إليها من جانب واحد فقط (تأثير العلم على الفلسفة)، بل لابد من إبراز

الوظيفة الجديدة التي تقوم بها الفلسفة. إنها الوظيفة الإبستيمولوجية. فما دور الإبستيمولوجيا في علاقتها بالمعرفة العلمية؟ إن دورها لا ينحصر في الدراسة النقدية للخطاب العلمي وإعادة النظر في أسسه ومناهجه فحسب، بل إنها تساهم في بلورته وتكشف النقاب عن العوائق التي تعرقل تقدمه وتعمل على تخطيها، كما تمكنه كذلك من تجاوز بعض الأزمات التي تعترضه من حين لآخر، ومن ثم فالإبستيمولوجيا أداة فعالة في تقدم العلوم. إذن فالعلاقة بين العلم والفلسفة علاقة جدلية، علاقة تأثر وتأثير.

القيمـة الفلسفية للنــص:

إن ألتوسير في تأكيده على أن العلم شرط أساسي لوجود الفلسفة يقدم طرحا ناقصا، ذلك لأن العامل العلمي لا يمارس تأثيره إلا في ارتباط بعاملين أساسيين آخرين: عامل تاريخي اجتماعي، وآخر فلسفي. ومن ثم، فليست الفلسفة صدى للعلم فحسب، بل هي كذلك صدى لنفسها، ولتاريخها، كما أنها صدى للواقع والظرف الاجتماعي والتاريخي للفيلسوف. وعلى هذا الأساس لا يمكن فهم فلسفة كانط النقدية باستقلال عن الاكتشافات العلمية وعن المشاكل والقضايا الفلسفية المطروحة في عصره (فلسفة ديكارت، فلسفة هيوم) وعن الظروف الاجتماعية والتاريخية التي عرفتها ألمانيا في القرن الثامن عشر (للإشارة لقد وضح ألتوسير هذه العوامل في موضع آخر من كتابه «دفاعا عن ماركس»). إلى جانب هذه الملاحظة النقدية، فإن قيمة هذا النص تكمن في تجاوز الطرح الوضعي لعلاقة العلم بالفسلسفة. يذهب كونت إلى القول بأن تطور العلم قد تم في استقلال عن الفلسفة. ومن ثم، فليس هناك ارتباط بينهما. ويوضح هذا من خلال قانون الحالات الثلاث (المرحلة اللاهوتية – المرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية). على ضوء هذا القانون، فإن المرحلة الفلسفية مرحلة غير علمية، سابقة عن العلم: «فحينما تنتهي الفلسفة يبدأ العلم». وتبعا لهذا التصور، إن الفلسفة تبحث فيما وراء الطبيعة في حين يبحث العلم في الطبيعة. فالعلم مجاله التجربة والفلسفة مجالها التأمل النظري الخالص. في مقابل هذا الطرح الوضعي يؤكد ألتوسير على العلاقة الجدلية بين العلم والفلسفة، وهذا ما نستشفه من قوله: «إن عملية التكون الفلسفي جزء مترابط مع عملية التكون العلمي»

خلاصــــــة:

إن الفهم الحقيقي للنظريات الفلسفية لا يتم باستقلال عن تاريخ العلوم وعن ثوراته المتجددة. فبفضل هذه الثورات يتجدد الفكر الفلسفي ويبلور مفاهيمه ومناهجه. بالإضافة إلى ذلك، فإن العوامل الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية لها دورها في كل تطور يحصل على الفلسفة. وإن العلم، وإن كان شرطا أساسيا وضروريا لنشأة الفلسفة وتطورها، فهو وحده غير كاف.

النص رقم 3: الفلسفـة تسـاؤل

«تشكل الفلسفة بدون شك (...) رغبة في المعرفة، في الحكمـة وحُبًا لهما. ويمكن لنا أن نقبل الفكرة التي تقول: (إن الشخص الذي يطرح سؤالا فلسفيا ما يريد من وراء ذلك التوصل إلى المعرفة. ولكن سؤالا مثل: «أين توجد المحطة؟» لا يبدو إجمالا أنه سؤال فلسفي. لماذا؟ لأن

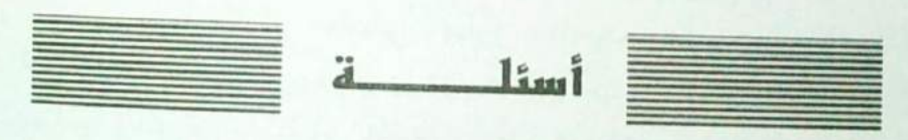
ممارسة الفلسفة تستوجب بالفعل قصدية حاضرة في السؤال ذاته (...) ولا يمكن لأي سؤال أن يكون في ذاته فلسفيا بدون هذه القصدية (...)

إن السؤال الفلسفي يفترض مسبقا شكا في الجواب باعتباره معرفة، لا بمعنى أن الجواب ذاته «يمكن احتمالا أن يخضع للشك، كأن نجد أن المجيب يرتبك وأن الجواب ينقصه الوضوح الكافي. إن الشك هنا شك قبلي (...) ويجب أن نعطي لهذا الشك القبلي كل معانيه: إن السؤال الفلسفي - الذي قلنا سابقا إنه يتخذ المعرفة كموضوع له - يفترض في الواقع أن المعرفة مستحيلة أو على الأقل أن هناك معرفة مزعومة، معرفة ليست في الواقع معرفة.

والنتيجة هي أن السؤال الفلسفي - باعتباره سؤالا - لا يمكن أن يطرح على الشخص الذي يعرف، أي على من يمتلك المعرفة. إن الفلسفة هي قبل كل شيء شك في امتلاك المعرفة. وهذا ما يظهره جيدا الحوار الأفلاطوني حيث نجد سقراط يسأل الذين يقدمون أنفسهم (...) كممتلكين للمعرفة،ويظهر الغياب الفعلي للمعرفة لديهم (...) إن الإنسان الذي يطرح عليه السؤال الفلسفي هو ذلك الذي يعتقد بأنه يمتلك المعرفة، والسؤال الفلسفي يحطم هذا الاعتقاد البديهي. ويبدو أن نمط التساؤل الفلسفي يشكل خاصية أساسية أخرى، فهو تساؤل وليس مجرد سؤال. إن السؤال المنفرد لا يكفي وحده لكي يشكل سؤالا فلسفيا، إذ يجب على السؤال الفلسفي أن يكرر، لا بمعنى تكرار نفس السؤال (...) بل بمعنى تكرار سؤال آخر ينتمي إلى نفس التساؤل الفلسفي (...) ما هو الطابع العام للجواب الفلسفي؟

يجب على هذا الطابع العام أن يصدر عما سبق قوله عن التساؤل الفلسفي. أولا يجب على الجواب أن يقدم ذاته كمعرفة ما دام موضوع السؤال الفلسفي هو المعرفة. بعد ذلك يجب أن يكون مرتبطا بالشك الذي يكون في الآن نفسه قبليا وشاملا على الدوام لكل ما سيقال، أي لهذه المعرفة التي سيحملها الجواب بالضبط. وأخيرا يجب أن يتمفصل بشكل دقيق وبرهاني، ما دام السؤال الفلسفي غير منعزل، ومادام التساؤل الفلسفي يقتضي استعادته باستمرار حتى يتم التوصل إلى مبدإ أول. إن الطابع العام للجواب الفلسفي، إذن، هو أن يظهر في شكل ما يسمى عادة بالخطاب (...) ويجب أن نؤكد على أنه لا يمكن أن يوجد خطاب واحد بدون تنوع الخطابات الفلسفية (...) ولا يمكن لأي خطاب أن يكون منعزلا. إن الخطاب يحمل دائما إجابة ما. بهذا المعنى، لا يوجد خطاب فلسفي واحد، بل توجد خطابات فلسفية»

Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, عن ***الكتاب المدرسي***، ص.11.



أسئلـــــة

المستوى الأول:

1 - ما هي الفكرة الأساسية للنص؟

2 - إشرح: القصدية - الحكمة - الشك - القبلي.

المستوى الثاني:

1 - ما الفرق بين السؤال الفلسفي والسؤال العادي؟

2 - ما الفرق بين السؤال الفلسفي والتساؤل الفلسفي؟

3 – ما معنى القول: «إن الإنسان الذي يطرح عليه السؤال الفلسفي، هو ذلك الذي يعتقد بأنه يمتلك المعرفة»؟

المستوى الثالث:

1 – بين كيف أن طبيعة السؤال الفلسفي كما هو وارد في النص هي التي تحدد طبيعة الجواب الفلسفي نفسه.

2 – بأي معنى تفهم قول النص: «بأن التساؤل الفلسفي يسعى إلى التوصل إلى مبدإ أول»؟

3 – كيف يمكن القول في أن واحد بأن موضوع التساؤل الفلسفي هو المعرفة وأن طرح السؤال الفلسفي يفترض استحالة تلك المعرفة؟

النص رقم 4: ما هـــي الفلسفـــة؟

«في الفلسفة توجد سلسلة من الإجابات المختلفة على السؤال «ما هي الفلسفة؟» ولا يمكن وصف هذه الإجابات بأنها صحيحة، ولا بأنها خاطئة. والمسألة هي أن كل إجابة على سؤال معين هي فوق كل شيء إجابة على سؤال آخر، سؤال أكثر تحديدا. وهكذا فإن تعريف أرسطو للفلسفة هو في جوهره تعريف لفلسفة أرسطو الخاصة. ولكن إلى أي مدى تمثل فلسفة أرسطو، أو فلسفة أي فيلسوف آخر، تعبيرا أصيلا عن ما هية الفلسفة التي هي – كما نعرف – خاضعة للتغير التاريخي؟ إن الزهرة نبات ولكن ليست كل النباتات زهورا. وكما يبين تاريخ الفلسفة، فإن كل الفلسفات تقريبا كانت مقتنعة بأن تعاليمها تعبير أصيل عن الماهية غير المتغيرة للفلسفة.

وهكذا فإنه إذا كانت هناك إجابات كثيرة على السؤال «ما هي الفلسفة»؟ فإن حله لا يمكن أن يرد إلى اختيار لأصح الإجابات المتاحة. وما علينا أن نفعله هو بحث هذا التنوع الكبير من الإجابات، وحين نفعل ذلك فمن المحتمل أن نجد أن كلا من الأسئلة والإجابات العديدة تجبرنا على أن نلقي نظرة على الواقع المتنوع الذي تسعى الفلسفة إلى فهمه. ثم – لكي نجد الإجابة على سؤال صار بسبب التكرار المفرط مثيرا لاشمئزاز الفلاسفة – سيصبح من الضروري لا أن نقارن الإجابات المتاحة بقدر ما سيصبح من الضروري أن نبحث في علاقة الوعي الفلسفي بخبرة الإنسان اليومية والتاريخية، وبما يسمى العلوم المتخصصة، وبالحاجات والمصالح الاجتماعية، لأن البحث في هذه العلاقة المتغيرة تاريخيا هو وحده الذي يمكن أن يفسر كلا من الطبيعة الاساسية للسؤال الفلسفي نفسه وعدم تواؤم الإجابات المتباينة عليه.

إننا لا نعاني صعوبة خاصة في الإجابة على أسئلة مثل: «ما هي فلسفة شيللينغ؟»، «ما هي فلسفة نيتشه؟»، أو «ما هي فلسفة جان بول سارتر؟» لا لأن هذه أسئلة بسيطة، بل لأن مضمونها يمكن تحديده بدقة. أما لكي نجيب على السؤال «ما هي الفلسفة؟» فيتعين علينا أن نبتعد عما يميز شيللينغ ونيتشه وسارتر، وكثيرا غيرهم من الفلاسفة الواحد عن الآخر. ولكن ماذا يبقى بعد مثل هذا الطرح الذي يستبعد الفروق بين فلسفة وأخرى؟ هوية مجردة؟ ولكن هذا مثلا فحسب للهوية المتعينة التي ترتبط أهميتها ارتباطا مباشرا بأهمية التمييز الذي تنطوي عليه».

تيودور اويزرمان، *تطور الفكر الفلسفي*، ترجمة سمير كرم، بيروت، دار الطليعة، 1977، ط. 1، ص. 43 – 45.



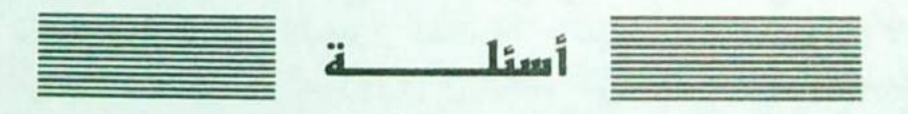
أسئلة

1 - استخرج الفكرة الأساسية للنص.
2 - اشرح ما يلي: الماهية - التجريد - الإجابات المتاحة - العلوم المتخصصة
3 - ما هو الحل الذي يقترحه صاحب النص لتعريف الفلسفة؟
4 - لماذا نجد صعوبة في تعريف الفلسفة حينما نربطها بفيلسوف معين؟
5 - حلل الفكرة التالية: «وكما يبين تاريخ الفلسفة فإن كل الفلسات تقريبا كانت مقتنعة بأن تعاليمها تعبير أصيل عن الماهية غير المتغيرة للفلسفة»

النص رقم 5: وضعية الفلسفة في الحاضر؟

«كانت هناك الفترة الكبرى للفلسفة المعاصرة، أي فترة سارتر وميرلوبونتي، كان يطلب من النص الفلسفي أو النظري آنذاك أن يقول لك معنى الحياة الموت، والجنس (...) وما معنى الحرية وكيف ينبغي التصرف في الحياة السياسية،وكيف ينبغي التعامل مع الآخر، إلخ. نحن نحس الآن بأن هذه الفلسفة لم تعد قادرة على الاستمرار. لقد تشظت الفلسفة في اتجاهات شتى وحل محلها عمل نظري تعددي ومتنوع. هناك فعالية نظرية تتحقق الآن في مجال الرياضيات أو في مجال اللسانيات أو في مجال دراسة الأساطير أو في مجال تاريخ الأديان أو في مجال التاريخ بشكل عام، إلخ. في هذه المجالات بالضبط وفي تعددية العمل النظري هذا يتم الآن إنتاج فلسفة معينة لم يجد بعد مفكرها الوحيد أو خطابها المركزي الوحيد.

Michel, Foucault, «Foucault répond à Sartre», in *La quinzaine littéraire*, n° 46, 1968.



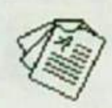
أسئلة

المستوى الأول:

1 - حدد الفكرةالعامة للنص.
2 - ما هو موضوع الفلسفة في الفترة الراهنة حسب النص.
3 - هل التفكير الفلسفي في قضايا العلوم تجاوز لا هماماته بمشاكل الإنسان؟

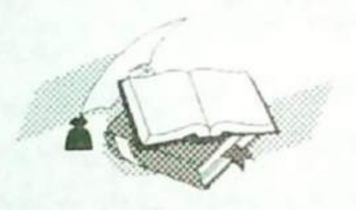
المستوى الثاني:

حلل النص مبرزا قيمته الفلسفية

موضوعات للبحث والتحليل

1 – هل يمكن اعتبار الفلسفة ترفا فكريا؟
2 – إلى أي حد يمكن اعتبار ممارسة الفلسفة تؤدي إلى اكتشاف الذات لنفسها؟
3 – هل للفلسفة من مكان في عالمنا المعاصر (عالم العلم والتقنية)؟
4 – هل الفلسفة تسير في اتجاه معاكس للحس العام؟
5 – هل تبعدنا الفلسفة عن الواقع؟
6 – هل من المشروع أن نقيم تعارضا بين الفلسفة والعلم؟
7 – ما هو نموذج الحقيقة الذي يوصلنا إليه التأمل الفلسفي؟



مراجـع للمطالعـــــة

- Altusser, Louis, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspéro.
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques*; Paris, Garnier-Flammarion.
- Descartes, René; *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Jaspers, Karl, *Introduction à la philisophie*, Ed. Vrin.



الطبيعـــــة

I – دلالات الطبيعـــة:

يطلق لفظ الطبيعة في معناه العام علىالعالم المادي الفيزياني، ويضم هذا العالم الكائنات الحية،كالنبات والحيوان والإنسان، والكائنات غير الحية كالجبال وغيرها.

وتستعمل كلمة «الطبيعة» كذلك مقابل ما هو اصطناعي، أي كل ما ينتجه الإنسان من أدوات وفنون وصناعة، أو كل ما هو مكتسب.

وتعني الطبيعة أيضا مجموعة من الخصائص التي تحدد كائنا ما أو شيئا ما. وكمثال على ذلك: فطبيعة الإنسان هي ما هيته، أي مجموعة من الخصائص الثابتة الشمولية التي تميزه عن باقي الكائنات الأخرى.

وإذا رجعنا إلى المعنى الاشتقاقي نجد أن كلمة «طبيعة» (Nature) المشتقة من الفعل اللاتيني Natus (=Naître)، وتعني الولادة، أي الحالة التي يولد عليها الإنسان أو الحيوان. إذن فالطبيعة هنا تعني الحياة والفطرة. يقول التهانوي «الطبيعة في اللغة: السجية التي جبل عليها الإنسان وطبع عليها». والمقصود بها الجانب الفطري في الإنسان مقابل الجانب المكتسب. ماذا يمكن استنتاجه من هذه المعاني المختلفة؟

1 – **الطبيعة**: تعني العالم المادي المحسوس المحكوم بقوانين مضبوطة وشمولية.

2 – **الطبيعة الإنسانية**: ونعني بها الجانب الفطري في الإنسان، أي الجانب البيولوجي والنفسي الذي يضم حاجياته الأولية وغرائزه ودوافعه وانفعالاته.

يقول موسكوفيسي: «يطلق لفظ الطبيعة تارة على العالم الخارجي والقوى التي تفعل فيه، وتارة أخرى على الأساس الفيزيولوجي والنفسي لنوعنا البشري». فالإنسان في هذا السياق جزء من الطبيعة لكن وجوده متميز عن وجود أشياء الطبيعة الأخرى لأنه كائن عاقل واع وحر وغائي في حين تخضع الطبيعة لقوانين ضرورية وحتمية. إذن فالطبيعة بهذا المعنى تعتبر كنقيض للإنسان. وهذا يدعونا إلى طرح إشكال أساسي: ما علاقة الإنسان بالطبيعة؟ ثم ما المقصود بالطبيعة الإنسانية؟ وهل يمكن الحديث عن الطبيعة الاصلية للإنسان (حالة الطبيعة)؟

II – علاقة الإنسان بالطبيعة:

يتميز الإنسان عن أشياء الطبيعة لأنه كائن عاقل. فالعقل يمكنه من إدراك العالم الخارجي وفهمه. وفي إدراكه لهذا العالم يعي ذاته. فوعيه وعي مزدوج: يعي العالم الخارجي ويعي ذاته. فعلاقته بالعالم ليست علاقة سلبية، بل علاقة تتسم بالفعالية والنشاط. إن الطبيعة لا تمنحه كل ما يحتاج إليه، ولذلك فهو مضطر للدخول معها في صراع لكي ينتزع منها كل ما

يحقق به حاجياته الاساسية. فعلاقته بالطبيعة إذن علاقة تحويل وتغيير، ولا يتم هذا إلا من خلال نشاطه الفكري والعملي. ومعنى هذا أن تغيير الطبيعة وتحويلها يتطلب معرفة علمية بقوانينها لكي تتم السيطرة عليها،وكذلك لابد من فعالية إنسانية تتجلى في الشغل. فالشغل - حسب هيجل وماركس - وسيط بين الطبيعة والإنسان. فبواسطته يستطيع الإنسان تحويل أشياء الطبيعة إلى منتوجات تشبع رغباته (أنسنة الطبيعة). فبفضل هذه الممارسة الفكرية والعملية يغير الإنسان الطبيعة ويغير ذاته (طبيعته).

إذن فعلاقة الإنسان بالطبيعة الخارجية علاقة تناقض وصراع وتجاوز.

III - الطبيعة الإنسانية

1 - المقاربة البيولوجية:

يؤكد علماء البيولوجيا على أن الإنسان كائن حي، كائن بيولوجي بالدرجة الأولى، ومن ثم فالطبيعة الإنسانية طبيعة حيوانية. فهو ينحدر من أصل حيواني. فهناك قرابة تجمع بين الإنسان والحيوان، ويتجلى ذلك في خضوعهما للضغوط البيولوجية والنفسية، ثم الحاجة إلى الأمن والبقاء..

- خضوعهما لضغط الغرائز: كغريزة الاجتماع وغريزة الأمو.مة؛
- خضوعهما للدوافع الجنسية: تحقيق الإشباع وتجنب التوتر الناجم عن الحرمان؛
- الدوافع العدوانية: ويتجلى هذا في الحروب والفتك بالعدو؛
- الإشباع المباشر للحاجيات الأولية دون تأجيل كالحاجة إلى الأكل والشرب والنوم...

إذن فطبيعة الإنسان الأصلية طبيعة حيوانية تتجلى في غرائزه ودوافعه الفطرية. فالأمر يتعلق، حسب هذه الأطروحة، بماهية بيولوجية معطاة فطرية: إنها الإرث البيولوجي والنفسي الذي يرافق الإنسان في ولادته

2 - المقاربة الفلسفية:

يذهب ديكارت، عكس علماء البيولوجيا، إلى القول بأن طبيعة الإنسان لا تتجلى في جسده وفي إرثه البيولوجي، بل في كونه كائن عاقل مفكر، ومن ثم فماهية الإنسان تكمن أساسا في ذاته المفكرة. فالإنسان جوهر مفكر. إن تصور الطبيعة الإنسانية كماهية ثابتة كانت من المواضيع الأساسية التي تمحور حولها الفكر السياسي والاجتماعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد تساءل أبرز فلاسفة هذين العصرين، وهوبس، لوك، روسو، حول الطبيعة الأصلية للإنسان أو ما يسمونه بـ «حالة الطبيعة». انطلق هؤلاء المفكرون من هذه الفرضية لتفسير نشأة الدولة وانتقال الإنسان من القانون الطبيعي إلى القانون الوضعي، أي إلى المجتمع المدني السياسي. إذن فما المقصود بحالة الطبيعة؟

- حالـة الطبيعـة:

1 - تومـاس هوبـس (Thomas Hobbes 1588 - 1679)

يرى هوبس أن حالة الطبيعة ليست إلا حالة حرب من قبل الجميع وبمواجهة الجميع. إنها حالة يسود فيها القتال والخوف. فالناس في الأصل كانوا في حالة حرب وغزوات مستمرة يخضعون لقانون الغاب، فنشأ عندهم خوف تجاه بعضهم البعض. وقد عبر هوبس عن هذه الوضعية بقوله : «الإنسان ذنب للإنسان». نعم إن الإنسان ذنب للإنسان في حالة الطبيعة، أي في غياب سلطة مشتركة (سلطة الدولة)، حيث يكون كل واحد لـه استعداد لممارسة العدوان على الآخرين، وذلك بغية الدفاع عن نفسه، والرد على كل اعتداء متوقع. إن الإنسان في غياب حق مدني يتمتع بحق طبيعي (قوانين الطبيعة) يخول لـه الاستيلاء على كل شيء، ومن ثم فجميع الوسائل تعتبر مشروعة لتحقيق غاياته والحفاظ على حياته، والسهر على أمنه. يقول هوبس: «يتجلى بوضوح أن البشر طالما أنهم يعيشون بدون سلطة مشتركة تبقيهم جميعا في حالة احترام بعضهم للبعض، فإنهم يكونون في تلك الوضعية التي تسمى حربا، وهذه الحرب هي حرب كل واحد ضد كل واحد». إذا كانت حالة الطبيعة بمثابة وضعية تحتم على الإنسان أن يعيش حالة حرب مدمرة لنوعه الخاص فلابد من إيجاد حل بديل للخروج من هذه الوضعية. يجب إذن وضع قوانين يلتزم بها جميع الأفراد ويتقيدون بها، أي تأسيس دولة الحق والقانون التي تضمن لجميع الأفراد حياة سلم وأمن وتعاون متبادل. ولعل الأنانية هي التي تدفع بالإنسان إلى الحفاظ على نفسه وتأمين سلامته الذاتية. إن هذه الوضعية الجديدة تكون ملائمة للطبيعة الإنسانية، وبذلك ينتقل الإنسان من الحالة الطبيعية (القائمة على العنف والعدوان) إلى المجتمع المدني (القائم على أسس عقلانية).

2 - جون لـوك (John Locke 1632 - 1704)

على عكس هوبس، يؤكد لوك على أن «العقل قانون طبيعي يسري على الجميع» وأن الناس في حالة الفطرة (حالة الطبيعة) كانوا يعيشون في ظل من الحرية والمساواة المطلقة لا يحكمهم إلا القانون الطبيعي. فكل إنسان يولد حرا ولا يمكن أن تقيد من حريته أية سلطة توجد على الأرض إلا بموافقته. وتعتبر المساواة، إلى جانب الحرية، أهم صفة يتصف بها الإنسان في هذه المرحلة. فهي أساس الحب المتبادل بين الناس في المجتمع، ولذلك كانت حالة الطبيعة حالة سلام وسعادة وحب البقاء. إن كل إنسان له إحساس خاص يدفعه لحماية نفسه والتعامل مع الآخرين: «كل فرد يريد أن يبقي على نفسه ويحفظها والمجموع يريد البقاء للجنس البشري». إلى جانب الحرية والمساواة تعتبر الملكية الخاصة بدروها من أهم حقوق الإنسان الطبيعية. بيد أن المحافظة عليها ترتبت عنها نتائج سلبية أدت بالبعض إلى اغتصاب ملكية غيرهم، والاستيلاء عليها إرضاء لأهوائهم ورغباتهم الأنانية، الشيء الذي حول حالة الطبيعة من حالة سلام وأمن إلى حالة نزاع وحرب.

ومعنى هذا أن ممارسة الإنسان لحقوقه (الحرية، المساواة، الملكية الخاصة) أصبح أمرا مستعصيا في حالة الطبيعة لأنه كان يتعرض باستمرار للإعتداء من طرف الآخرين. ولكي يحمي الإنسان نفسه وثرواته وممتلكاته فإنه لابد من وضع حد للقانون الطبيعي وتاسيس مجتمع

سياسي مدني (الدولة). ففي ظل هذا المجتمع يخضع الإنسان لمجموعة من القوانين تحمي حقوقه الطبيعية المتعلقة بالحرية، والمساواة، والملكية.

3 - جان جاك روسو (J. J. Rousseau 1712 - 1778)

يذهب روسو إلى القول بأن حالة الطبيعة حالة سعادة وحرية. والإنسان في هذه المرحلة كان يعيش تقريبا مثل الحيوانات، ويتجلى هذا في عزلته وعلاقته بالأشياء الميحطة به. يقول: «إنني أرى السعادة في رجل يتفيأ شجرة سنديان خضراء غضة وبقربه ساقية ماء جاري ينهل من مياهها عندما يشاء ويتخذ من الأرض سريرا له وفراشا، لا يحلم بأن يمتلك من مال الدنيا سوى الراحة والغذاء والأنثى، ولا يعاني من مصاعب سوى الألم والجوع، ولا يحتاج إلى غيره من الآخرين». بيد أن هذا الإنسان وجد نفسه مندفعا نحو سعادة أكمل عن طريق إنشاء علاقات مع الآخرين، وذلك ليوفر لنفسه ما يحتاج إليه. وهكذا ينتقل إلى حالة جديدة يجد فيها سعادة أكثر. وفي هذه المرحلة بالذات يكتشف الإنسان الزراعة وما يرافق ذلك من تملك الإنسان للأرض، فيبدأ التفاوت بين الناس في الثروة وتتولد المنافسة والنزاعات والاستغلال. إن الانتقال من مرحلة الطبيعة إلى مرحلة المجتمع المدني فرض على الإنسان الانتقال من السعادة إلى الشقاء،من الحرية إلى الاستلاب. إن روسو ينظر، إذن، إلى المجتمع المدني نظرة تشاؤمية لأن هذا الأخير كان مصدر شقاء الإنسان واستلابه، أي فقدانه لحريته وسعادته الطبيعيتين. والإشكالية الأساسية التي يمكن طرحها في هذا الإطار هي: كيف يمكن للإنسان أن يحافظ على حريته الطبيعية؟ للحفاظ على هذه الحرية يجب تأسيس مجتمع سياسي تقوم فيه الدولة بالمحافظة على حقوق الأفراد. يجب أن يكون هناك «عقد اجتماعي» يقوم على نوع من المشاركة والتعاون والاتحاد. إن الفرد وفقا لهذا العقد يتنازل للجماعة، أي للدولة التي تمثل الشعب وتجسد إرادته. والعقد الاجتماعي بهذا المعنى هو الذي يضمن للفرد جميع حقوقه الطبيعية (الحرية، المساواة) .

IV - من الطبيعة إلى الثقافة:

يتبين لنا من خلال الأطروحات السابقة أن الطبيعة الإنسانية يمكن إرجاعها إلى ماهية ثابتة قارة تتجلى إما في إرثه البيولوجي (الجانب الغريزي أو النفسي) أو في ذاته المفكرة (الإنسان جوهر مفكر). إن هذا التصور المجرد للطبيعة الإنسانية تمت مراجعته مراجعة نقدية على ضوء الفكر المعاصر. يؤكد أقطاب هذا الفكر على أن الإنسان ليست له ماهية ثابتة، بل إن الإنسان له تاريخ. فهو نتاج لثقافة المجتمع الذي يعيش فيه. فالإنسان إذن كائن ثقافي. وفي هذا السياق يرى سارتر أن الإنسان ليست له ما هية ثابتة: إن وجوده سابق على ماهيته.. فهو الذي يكون ماهيته. فمن خلال وجود الإنسان تتحقق ماهيته، وليست له أية ماهية ثابتة تتحدد مقدما. ولتوضيح هذه الأطروحة يميز سارتر بين وجودين: الوجود في ذاته، أو وجود الأشياء (L`être en-soi)، والوجود لذاته أو الوجود الإنساني (L`être pour-soi)، ومن هنا يرى أن الوجود في ذاته لاحق لماهيته: فالكرسي الذي أمامي موجودٌ، ولكن قبل أن يوجد كان تصورا وماهية في ذهن صانعه. وكل ما سيحدث له من تغيير يمكن التنبؤ به ومعرفته. أما الوجود

لذاته، فهو سابق على ماهيته، ويختار ما يكون. فالوجود الإنساني الأصيل ليس هو مجموع ما يملك الإنسان، بل هو مجموع ما لا يملك بعد وما يمكن أن يملك في المستقبل. على الإنسان أن يوجد أولا وأن يفعل ما يقرره في وضع معين، ويتجاوز الموقف الذي فيه، وينخرط في العالم، ويعمل فيه بكل حرية. في هذا الإطار وحده يمكن للإنسان أن يختار ماهيته. إذن فالإنسان كائن تاريخي، ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يعيش خارج المحيط الاجتماعي، أي بدون ثقافة. فلا وجود لطبيعة إنسانية مستقلة عن السياق الاجتماعي. صحيح أن الإنسان يملك قدرات ومهارات طبيعية فطرية، ولكن هذه القدرات لا تتحقق إلا داخل تنظيم اجتماعي عكس الحيوان الذي يكون سلوكه مشروطا بمجموعة من الغرائز البيولوجية الوراثية. وهذه الأطروحة بالضبط نجدها واضحة في كتاب «الأطفال المتوحشون» للوسيان مالسون (L. Malson). فقد أثبت هذا الأخير أن الإنسان لا يمكن أن يتكيف مع الواقع بدون الاتصال بالمحيط الاجتماعي، بل يبقى دون مرتبة الحيوان في غياب الثقافة. فالإنسان كائن طبيعي وثقافي في نفس الوقت: إنه كائن بيولوجي حيواني، ولكنه يطور جانبه الحيواني داخل نظام اجتماعي ثقافي، ومن ثم يصبح «كل فعل بشري هو فعل مكيف ثقافيا: الأكل، النوم، وحتى الابتسام أو البكاء».

خلاصة:

إن الحديث عن الطبيعة يستدعي الحديث عن الإنسان لأن هذا الأخير يحتل موقعا أساسيا داخل الطبيعة. فعلاقته بالطبيعة علاقة تناقض ومفارقة. فهو يخضع لحتمية الطبيعة، غير أنه يتجاوز هذه الحتمية ويتحرر من قيودها، ولذلك بدخوله عالم الثقافة. إن الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة في نهاية التحليل يعني الانتقال من مملكة الضرورة (الحتمية) إلى مملكة الحرية: «فالإنسان من خلال تاريخه ينطلق من الطبيعة ويتقدم على طريق الثقافة نحو الحرية».

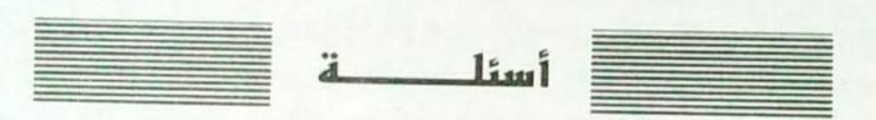
نصوص للتحليل

النص الأول: ليس للإنسان طبيعة ثابتة:

«تكاد تكون الفكرة التالية موجودة لدى كل المفكرين والفلاسفة تقريبا، إذ نجدها لدى ديدرو ونجدها لدى فولتير، بل حتى لدى كانط، وهي الفكرة القائلة بأن الإنسان ممتلك لطبيعة إنسانية وأن هذه الطبيعة الإنسانية توجد لدى كل الناس؛ الشيء الذي يعني أن كل إنسان إن هو إلا مثال خاص لمفهوم كوني، وهو مفهوم الإنسان. ويترتب عن هذه الكونية لدى كانط، أن إنسان الغاب وإنسان الطبيعة، مثلما هو الشأن كذلك بالنسبة للبورجوازي، يندرجون بالضرورة جميعا تحت نفس التعريف ويمتلكون نفس الخصائص الأساسية. ولذا فإن ماهية الإنسان هنا سابقة على ذلك الوجود التاريخي الذي نصادفه في الطبيعة.

على خلاف ذلك تعلن الوجودية (...) أن هناك على الأقل كائنا يسبق الوجود لديه الماهية، كائنا يوجد قبل أن يكون بالإمكان تعريفه بهذا المفهوم أو ذاك، وأن هذا الكائن هو الإنسان (...) لكن ما الذي نعنيه هنا بالقول بأن الوجود سابق على الماهية؟ إن معنى ذلك هو أن الإنسان يوجد أولا، ويلاقي ذاته وينبثق في العالم، ثم يتحدد بعد ذلك. فإن لم يكن الإنسان وفق ما تتصوره الوجودية، قابلا للتحديد (أو التعريف) فذلك لكونه في البداية عبارة عن لاشيء. إنه لن يكون إلا فيما بعد، ولن يكون إلا وفق ما سيصنع به نفسه. ولذا، فلا وجود لطبيعة إنسانية (...) إن الإنسان موجود فحسب، لا كما يتصور ذاته فقط، بل أيضا كما يريد أن يكون، وكما يتصور ذاته بعد الوجود، وكما يريد أن يكون بعد هذه الوثبة تجاه الوجود. إنه ليس شيئا آخر غير ما يصنعه بذاته (...) إن الإنسان يوجد أولا، أي أن الإنسان في البدء هو ما يثب نحو المستقبل، وما يعي كونه يقذف بنفسه نحو ذلك المستقبل. إنه أولا وقبل كل شيء مشروع يعاش بكيفية ذاتية (...) ولا شيء يكون في وجوده سابقا على هذا المشروع.»

(عن J. P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme
الكتاب المدرسي، ص. 30)



أسئلـــــة

المستـوى الأول:

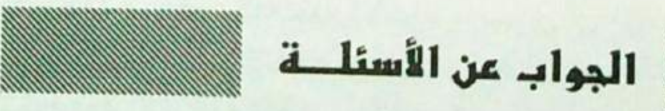
1 – ما هي الفكرة الأساسية في النص؟
2 – ما معنى «الطبيعة الإنسانية» حسب النص؟
3 – اشرح ما معنى: الوجود، الماهية، الوجودية؟

المستوى الثاني:

ما هي الأسباب التي يعلل بها النص رفضه لفكرة الطبيعة الإنسانية؟

المستوى الثالث:

1 – ألا يعني التأكيد على حرية الإنسان تجاهلا للإكراهات البيولوجية والاجتماعية واللغوية التي يخضع لها الإنسان؟
2 – ألا يؤدي التصور الذي يقدمه النص حول الإنسان، والذي يرفض فكرة الطبيعة الإنسانية، إلى إثبات هذه الطبيعة على نحو آخر؟



الجواب عن الأسئلـــة

المستوى الأول:

1 – ليس للإنسان ماهية ثابتة تتحدد بكيفية قبلية. فالوجود الإنساني يعتبر ناقصا، وهذا النقص هو الذي يمكنه من تحقيق ماهيته وتجديد ذاته وخلقها باستمرار. إن الإنسان كائن يتجاوز ذاته بصفة دائمة ومستمرة.

2 – شرح مفاهيم:

– الطبيعة الإنسانية: تعني الماهية، أي الخصائص الثابتة التي تسبق وجود الإنسان

– الوجود: حصول الشيء وقيامه بالفعل، يستعمل هذا اللفظ في مقابل العدم
– الماهية: طبيعة الشيء وجوهره، أي خصائصه الأساسية الثابتة وسط تغيير العلاقات والأعراض.
– الوجودية: مذهب فلسفي يؤكد على أهمية الوجود الشخصي ويجعله منطلقا للبحث وغاية له، ويقدم الوجود على الماهية.

المستوى الثاني:

الأسباب التي يعلل بها النص رفضه لفكرة الطبيعة الإنسانية:
– الوجود سابق على الماهية: معنى هذا أن الإنسان لا يحمل معه بكيفية قبيلة طبيعة سابقة على وجوده.
– الإنسان في البداية عبارة عن لاشيء.
– لأن ماهيته تتحدد بعد وجوده، أي لاحقة على وجوده.

المستوى الثالث:

1 – إن الحرية في فلسفة سارتر مرادفة للوجود الإنساني، فهي حرية ذاتية مطلقة، غير محدودة بحتميات، وغير مقيدة بأسباب تبررها. فالإنسان يختار أفعاله ويصنع قيمه، ومن ثم يتحمل مسؤولية أفعاله، غير أن هذا الاختيار المطلق يصادف أمامه مجموعة من العوائق تتجلى في بعض الإكراهات التي تضغط عليه في كل وضعية يمارس فيها حريته. إنه خاضع:
– لإكراهات بيولوجية ووراثية كالصبغيات الوراثية التي تتحكم في الإنسان قبل أن يولد.
– إكراهات لغوية: فليس الإنسان هو الذي يتكلم،وإنما الذي يتكلم هو اللغة ذاتها، أما الإنسان فتتلخص وظيفته في كونه أداة لنطق البنيات اللغوية التي تخترقه على غير وعي منه، وفي الوقت الذي يعتقد فيه أنه يختار فعلا كلامه كما يشاء، فإنه يخضع لإكراهات اللغة وقواعدها وأساليبها.
– إكراهات اجتماعية ثقافية: إن سلوك الإنسان مشروط بعوامل اجتماعية وثقافية تمارس قوانينها بكيفية سرية وغامضة تتحكم في الوجود الإنساني. إن هذه القوانين هي بمثابة لاوعي يقف وراء الفعل الإنساني كبنية أولية تستحق البحث والفهم لاكتشاف آليتها.

والجدير بالملاحظة أنه لا يجب أن نفهم من خلال الإكراهات السابقة أن الإنسان ليس قادرا على الخلق والإبداع والتعبير، وإنما يعني أن قدرته لا تتم بمعزل عن الظروف المحيطة به. إنها حرية مشروطة، نسبية، متغيرة.

2 – إن سارتر، عكس الفلاسفة الآخرين، يرى أن الإنسان يكتسب ماهيته وطبيعته من خلال أعماله، إبداعاته، اختياراته، صراعاته، ونضالاته، والتزاماته المستمرة داخل المجتمع. ومعنى هذا أن الطبيعة الإنسانية تتطور وتتغير عبر الصيرورة التاريخية التي يعيشها الفرد.

النص رقم 2: فرضية «حالة الطبيعة»

«إن الفلاسفة الذين تولوا البحث في أسس المجتمع أحسوا بضرورة الرجوع إلى حالة الطبيعة، ولكن لم يصل إليها أحد منهم. فبعضهم لم يتردد في افتراض إلمام الإنسان، وهو في

تلك الحال، بما هو عادل أو غير عادل، دون أن يقيموا الدليل على أن هذه الإلمامة كانت موجودة لديه، ولا أنها كانت مفيدة له. وتكلم بعضهم الآخر عن الحق الطبيعي الذي يملكه كل إنسان بأن يحتفظ بما يخصه، ولكنهم لم يبينوا ما يعنونه بكلمة «يخصه». وآخرون غيرهم بدأوا بأن منحوا الأقوى السلطة على الأضعف، فأوجدوا، هكذا على الفور الحكومة، دون أن يفطنوا إلى الزمان الذي كان لابد من مروره، قبل أن يمكن أن يوجد بين الناس مدلول سلطة وحكومة.

ثم إن هناك آخرين لم ينفكوا عن الكلام على الحالة والجشع، والكبت والأهواء والكبرياء، فنقلوا هكذا إلى حالة الطبيعة أفكارا كانوا قد اقتبسوها من المجتمع: كانوا يتكلمون عن الإنسان المتوحش وهم يصورون الإنسان المدني؛ ولم يجل في خاطر أكثر كتابنا المعاصرين أن حالة الطبيعة أمكن أن توجد.

لنبدأ إذن بأن ننحي جميع الأمور والأحداث التي لا تتصل بهذه المشماة، ثم إنه يجب ألا نعد البحوث التي قد نخوض فيها حول هذا الموضوع، حقائق تاريخية، ولكن قياسات افتراضية معلقة على شروط من شأنها أن توضح طبيعة الأشياء أكثر مما تهدي إلى أصلها الحقيقي. هي شبيهة بالبحوث التي يقوم بها علماء الطبيعة حول تكوين العالم. ويأمرنا الدين أن نومن بأن الله نفسه، إذ أخرج الناس من حالة الطبيعة، في الآونة نفسها التي خلق فيها العالم، لم يخلق الناس متساوين، لأنه أراد أن يكونوا كذلك؛ ولكن الدين لا يحرم علينا أن نفترض الفروض المستخرجة من طبيعة الإنسان وحدها، ومن طبيعة الكائنات المحيطة به، لمعرفة ما كان يمكن أن يصير إليه الإنسان لو ترك إليه أمر نفسه.

ج. جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، عن *الكتاب المدرسي*، ص. 31.

* حلل النص مبرزا قيمتـه الفلسفيـة.

الطـرح الإشكالـي:

يتمحور هذا النص حول مسألة أساسية هي حالة الطبيعة. فما المقصود بحالة الطبيعة؟ هل هي واقعة موضوعية وتاريخية أم مجرد فرضية منهجية يتخذها الباحث كأرضية لتفسير أساس المجتمع المدني؟

العـــــرض

تحليل النـص

اعتمد جل الفلاسـفة على مفهوم حالـة الطبيعـة كمنظومـة مرجعيـة أساسية لتفسير أسس المجتمع المدني. فما هي التصورات المختلفة التي قدمها هؤلاء لحالة الطبيعة؟

- هناك من يذهب إلى القول بأن الإنسان في حالة الطبيعة كان يعيش في مناخ تسوده العدالـــــة.
- وهناك فريق آخر يرى بأن الإنسان في هذه المرحلة يتمتع بالحق الطبيعي، ولعل ما يقصده هؤلاء بالحق الطبيعي هو الحرية والمساواة والملكية.
- في حين يرى فريق آخر أن هذه الحالة كان يسود فيها العنف والجور، أي قانون الغاب، ومن ثم لابد من تأسيس سلطة مشتركة (الدولة) لتجاوز هذه المرحلة.

- بينما يذهب البعض الآخر إلى أن هذه المرحلة يسود فيها الجشع والحاجة والأهواء والغرائز. ويرى روسو أن هؤلاء يقومون بعملية إسقاط لخصائص المجتمع المدني على الإنسان المتوحش.

إن الفلاسفة الذين يناقشهم روسو في هذا النص هم بلاشك فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر: جون لوك، هوبس، سبينوزا، ومونتسكيو. انتقد روسو هذه التفسيرات لحالة الطبيعة واستبعد كل ما من شأنه أن يعيق الباحث بصدد هذه المسألة. إن البحث في هذا الموضوع لا علاقة له بالبحث التاريخي. فليس الهدف هو اكتشاف هذه المرحلة (حالة الطبيعة) وتحديدها تحديدا زمنيا، ومن ثم الاهتداء إلى الطبيعة الأصلية للإنسان وبدايتها الموضوعية الواقعية، بل إن الهدف الأساسي هو الفصل بين ما هو طبيعي في الإنسان وما هو اصطناعي على مستوى الفكر، أي بين ما هو فطري وما اكتسبه الإنسان عن طريق التنشئة (الثقافة)

إن حالة الطبيعة هي مجرد فرضية منهجية تساعد الفيلسوف - على المستوى النظري - على التمييز بين ما هو طبيعي في الإنسان وبين ما هو ثقافي. وهكذا، فعندما يتحدث روسو عن أصل التفاوت بين الناس، فإنه لا يتساءل عن النشأة التاريخية لهذا التفاوت كما يفعل المؤرخ، بل يبحث عن مصدره مادام هذا التفاوت بين الناس لا زال قائما.

القيمة الفلسفية للنص:

إن حالةالطبيعة ليست مرحلة واقعية موضوعية، بل هي مجرد تصور منهجي ينطلق منه الفيلسوف للتمييز بين الجانب الطبيعي والجانب الثقافي في الإنسان. وفي هذا السياق ينتقد روسو أطروحات الفلاسفة بصدد هذا الموضوع. إذن فقيمة هذا النص تتجلى في معالجة مسألة حالة الطبيعة معالجة نقدية، وإبراز إخفاق كل المحاولات التي تتوخى الوصول إلى الطبيعة الأصلية للإنسان. إن مقاربة روسو لهذه المسألة تنتمي إلى الحقل الفلسفي وليس إلى الحقل التاريخي. وقد اعترف هو نفسه بأن عملية الفصل بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي في الإنسان عملية صعبة نتيجة التغيرات والتحولات الاجتماعية والثقافية التي خضع لها الإنسان عبر تاريخه الطويل. إن ما أضافته الثقافة يحول بيننا وبين معرفة هذه الطبيعة الأصلية. ولكن أليست هناك وسيلة منهجية أخرى تساعدنا على التمييز بين الطبيعة والثقافة؟

للتمييز بين الطبيعة الثقافة ينطلق ليفي ستروس من المبدإ التالي: إن الإنسان كائن اجتماعي إلا أن له تركيبا طبيعيا يمكن أن نصل إليه بالتحليل. إن ما هو طبيعي أو غريزي عند الإنسان يكون متماثلا لدى جميع الناس وفي جميع الثقافات، ومقياسه إذن هو العمومية (L`universel)، ولكن المجتمع يفرض على أفراده قواعد (Règles) يمكن أن تختلف في مضمونها فلا تشترك إلا في أنها قواعد، ومقياس الثقافي هو أنه معياري ونسبي ويتميز بالخصوصية.

خلاصة

إن مسألة حالة الطبيعة تظل مجرد فرضية منهجية لـ:

1 - :تفسير أسس المجتمع المدني

2 - التمييز بين ما هو أصلي وما هو*إ*صطناعي في طبيعة الإنسان.

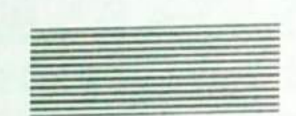
إن هذا التمييز يطرح صعوبة أمام الباحث لأن كل فعل يقوم به الإنسان هو في نفس الوقت فعل طبيعي وثقافي.

النص رقم 3: الإنسان جزء مـــن الطبيعة



«إن الإنسان، رغم كل شيء، يصدر عن عالم حيواني، فقوانين الوراثة والاصطفاء الطبيعي قد تحكمت في تحول أعضائه، وفي تحول يده ودماغه، وهيئته للتكيف مع الوسط. وفي هذا الإطار الوراثي، فإن التماثل بين بني الإنسان عميق،وإن تميزهم عن باقي الحيوانات العليا وخاصة Les primates تميز غير ذي بال، وعن طريق هذه القرابة يشعر الأفراد والجماعات بتأثير الطبيعة التي تظل فيهم وتخضعهم لصرامة البينة البيولوجية النفسية وضغط الغرائز والدوافع الجنسية والعدوانية والرغبة في الإشباع المباشر للحاجات الأولية مثل الجوع والعطش، كل ذلك يعكس حضور أساس بيولوجي، وهو عبارة عن رابط شامل بين كل ما هو حي، فيكفي القليل إذن ليجعل السلوكات والأوضاع العتيقة تطفو مجددا على سطح الحياة.»

Serge Moscovici: *La société contre nature*, 10/18.



أسئلـــــــة



1 - ما معنى أن نقول بأن الإنسان جزء من الطبيعة؟
2 - كيف تتجلى الطبيعة في الإنسان؟
3 - يربط النص الإنسان بالطبيعة على مستويين. حددهما وأوضح علاقته بهما.

النص رقم 4: مـن الطبيعة إلــى الثقافة



«أصبحت الفكرة القائلة بأنه ليس للإنسان طبيعة، وإنما له تاريخ - أو بالأحرى هو تاريخ - مكسبا حاصلا من الآن فصاعدا. فما أقرته الوجودية والذي أحدث آنذاك ضجة لا ندري ما يبررها، يبدو اليوم وكأنه حقيقة معلنة في التيارات الكبرى للفكر المعاصر. نجد ذلك في السلوكية التي نفت مع بيير نافيل (Pierre Naville) وراثة الخاصيات الذهنية والمهارات والقدرات، وفي الماركسية التي تعترف مع هنري فالون (H. Wallon) بأن «الإنسان عند ولادته يكون أضعف الكائنات الحية جميعها، وهذا هو شرط تطوراته اللاحقة». وكذلك في علم التحليل النفسي الذي يؤكد حسب عبارة لاغاش (Lagache) أن «الفكرة القائلة بوجود غرائز تنمو لذاتها، لا تطابق أي واقع إنساني» وأخيرا في النزعة الثقافية الراجعة إلى الماركسية وإلى التحليل النفسي، التي تقضي في هذا المجال على آخر الشكوك وتبرز بكل جلاء ما يدين به الفرد إلى المحيط في بناء شخصيته.

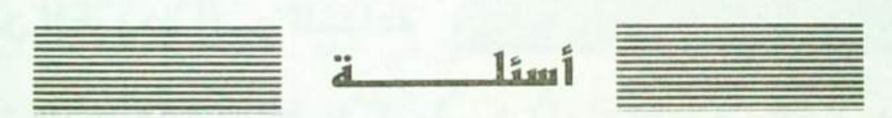
لاشك أن فكرة الغريزة ذاتها قد فقدت في علم النفس الحيواني الصلابة التي كانت لها في الماضي. فمن المعلوم اليوم أن التقليد وتعليم الأدوار لدى الحيوانات الراقية، وكذلك أثر إيحاء المجموعة في الفرد لدى الحيوانات الدنيا، التي تعيش ضربا من التنويم المتواصل، كل هذا يدل على أهمية دور المحيط في استكمال النضج الغريزي. وعلى الرغم من ذلك كله، فإن الغريزة ما تنفك تظهر وكأنها «الماقبلي الخاص بالنوع» الذي يعبر عنه كل كائن بشكل يبرز قوته الموجهة، بما يكفي من الدقة، حتى في حالة العزل المبكر، وبهذا المعنى فإن سلوك الحيوان يرجعنا

لامحالة إلى شيء ما، وكأنه طبيعة متأصلة فيه، أما لدى الطفل، فإن العزل في أقصى درجاته يكشف عن غياب هذه القبليات الصلبة، كما يظهر عنده غياب هذه الصيغ الخاصة للتكيف. إن الأطفال الذين حرموا في سن مبكرة جدا، من كل اتصال اجتماعي - هؤلاء الأطفال الذين نسميهم متوحشين - يبقون أثناء وحدتهم، في حالة من العوز إلى درجة يبدو معها، وكأنهم حيوانات تافهة، بل دون مرتبة الحيوانات. وبدلا من حالة طبيعية، يتراءى من خلالها، الإنسان المفكر والإنسان الصانع البدائيان، لا يكون في المتناول إلا ملاحظة مجرد وضعية شاذة يتحول فيها كل علم نفس إلى علم مسوخ.

والحقيقة أن السلوك عند الإنسان، لا يدين إلى الوراثة النوعية بما يدين به لها عند الحيوان. إن منظومة الحاجات والوظائف البيولوجية المتأتية من النمط الجيني عند الولادة، تجعل الإنسان شبيها بأي كائن حي، دون أن تميزه، ودون أن تعينه كفرد من النوع البشري.

وفي مقابل هذا فإن غياب التحديدات الخاصة يدل تماما، على وجود إمكانات لامحدودة وبذلك يستبدل بالحياة المغلقة هنا، التي تسودها وتنظمها طبيعة معطاة، الوجود المنفتح والخلاق والمنظم للطبيعة المكتسبة. وهكذا يمكن أن يظهر تحت تأثير المحيط الثقافي لا نموذج اجتماعي واحد مميز، بل عدة نماذج تحدث تنوعا للبشرية تبعا للزمان والمكان. إن ما يحتفظ به من هذا التحليل للمماثلات، التي يشترك فيها البشر، هو هذه البنية من الإمكانات، بل وكذلك من الاحتمالات التي ليس في وسعها أن تتحقق دون توفر وسط اجتماعي مهما كان نوعه. إن الإنسان قبل الالتقاء بالغير وقبل الاتصال بالمجموعة لا يعدو أن يكون مجرد إمكانات واهية (...) ذلك أن كل تكيف يفترض وجود وسط ما، والمقصود به هنا عالم الآخرين.

Lucien Malson. *Les enfants sauvages*. 10/18.



أسئلة

1 - يؤكد النص على أن ليس للإنسان طبيعة. ابرز كيف يستدل على ذلك.
2 - هل يمكن أن نتحدث عن طبيعة للإنسان حسب النص؟
3 - حدد الحجاج الذي قام عليه النص في طرحه عالم طبيعة الإنسان.

النص رقم 5: الإنسان كائن بيوثقافي

«كل فعل إنساني هو بنفس الوقت فعل بيولوجي كلية وفعل ثقافي كلية.

لنبدأ بالنقطة الأولى: الإنسان كائن بيولوجي كلية. يجب قبل كل شيء أن نرى أن كل السمات الخاصة بالإنسان تنحدر من سمات خاصة بالحيوانات الأولى أو الثدييات، وهي السمات التي تطورت تدريجيا وأصبحت سمات دائمة. وبالتالي فالإنسان حيوان أولي ممتاز (Super primate). فالسمات التي كانت دورية أو مؤقتة لدى الحيوان الأوالي - مثل الوقوف على رجلين، واستعمال الأدوات وحتى بعض أشكال حب الاطلاع والذكاء والوعي بالذات - قد أصبحت ثابتة لدى الإنسان. نفس الملاحظة في ميدان الوجدان. فالحيوان الثديي الصغير كان مرتبط بأمه، أي أنه كان يوجد في الوسط الخارجي، لكنه في حاجة إلى العودة إلى الوسط الداخلي؛ وهذا الشكل البدائي للحالة الوجدانية هو الذي أصبح منبع الحب والحنان الإنساني. فمشاعر الود

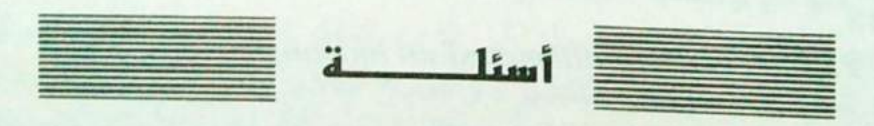
والتنافس التي نعثر عليها لدى الثدييات قد تطورت هي أيضا مع تطور النوع البشري: لقد أصبح الإنسان قادرا على ممارسة الصداقة الحميمة كما على العداوة اللدودة تجاه نظيره.

كل ذلك لنتذكر بأنه ليس هناك أية سمة خاصة بالإنسان لا نجد لها مصدرا بيولوجيا: إننا نحمل معنا كل الإرث المنحدر من ماضينا الحيواني في لعبنا، وملذاتنا، وحبنا، وبحثنا (...) فالإنسان يستكمل إذن ويطور حيوانيته، لكن عبر طفرة، لأنه خلق لنفسه دائرة جديدة، أي الدائرة الاجتماعية والثقافية التي لا توجد، طبعا في الحالة الحيوانية. بل سأذهب إلى حد القول بأن الأنشطة الروحية والفكرية والنفسية التي تتطور ضمن هذه الدائرة هي أيضا أنشطة حية وحيوية: فحياة الفكر أو الروح بالنسبة لي ليست مجرد تعبير مجازي. فأساطيرنا ومذاهبنا ليست بنيات فوقية خالصة، بل هي أشياء حية: فنحن نمثل المنظومة المحيطة بالنسبة لها، وهي تتغذى منا. ومن منظور هذه العلية الدائرية الأساسية، التي هي السمة المميزة للحياة، فإن المجتمع ذاته يبدو بمثابة تنظيم حي. فالمجتمع يحيا، وهو ليس فقط صورة لحياة الأفراد، بل إن له نمط حياته الخاص، كما أنه ليس آلة اصطناعية محضة (...).

يبقى أن نبرز الآن، أن الإنسان كائن ثقافي كلية. يجب أن نتذكر أن كل فعل بشري هو فعل مكيف ثقافيا (Culturalisé): الأكل، النوم، وحتى الابتسام أو البكاء. إننا نعرف جيدا، مثلا، أن ابتسامة الياباني تختلف عن شهقة الضحك عند الأمريكي. والشيء المثير للاستغراب هنا هو أن الأفعال الأكثر بيولوجية هي أيضا الأفعال الأكثر انصباغا بالثقافة: الميلاد، الموت، الزواج. فالأسرة مثلا هي بنفس الوقت نواة لإعادة الإنتاج البيولوجي للأفراد ومدونة ثقافية تتشكل فيها تربيتنا، و«خلية» اجتماعية تشكل جزءا من مجموع أوسع. ولنذهب أبعد من ذلك فنقول بأن فكرة الطبيعة نفسها هي نتاج لثقافة متطورة قادرة على القيام بمثل هذا الفصل (...).

ليس هناك إذن فكرة أكثر اجتماعية من فكرة الطبيعة نفسها، أو من فكرة العودة إلى الطبيعة. فقد كانت هناك دوما تصورات عن الطبيعة تنتمي إما إلى اليمين أو إلى اليسار من الناحية السياسية. فماركس مثلا يثمن عاليا خصوبة فكرة الصراع لدى داوين في حين أن Kropotkine يلتقط فكرة الاصطفاء الطبيعي ليبرز قيمة التعاون والتضامن. فالتصورات المختلفة عن الطبيعة تدخل ضمن لعبة الصراعات الاجتماعية، وهو ما يبين لنا أن الطبيعة لا تعطي للثقافة درسا واضحا ووحيد المعنى، بل تقدم لها تعليمات معقدة. فالطبيعة دوما غير صافية تماما مثل الثقافة ذاتها.

Edgar Morin: l'individualité de l'homme; عن *دفاتر فلسفية: الطبيعة والثقافة*، ص. 14 – 15.



أسئلـــــة

1 – استخرج الأفكار الأساسية من النص.

2 – ماذا يقصد النص بهذا القول: «إن الإنسان يستكمل حيوانيته ويعمل على تطويرها»

3 – حلل هذه القولة: «إن الأفعال الأكثر بيولوجية هي أيضا الأفعال التي تتسم بسمة الثقافة»




موضوعات للبحث والتحليل




1 - هل القول بالرجوع إلى الحياة الطبيعية له معنى بالنسبة للإنسان؟
2 - هل يمكن نفي الفكرة التي تقول بأن الإنسان له طبيعة؟
3 - هل هناك طبيعة خالصة مستقلة عن كل أثر ثقافي؟
4 - إذا كان الإنسان يحول الطبيعة بالعمل الإنتاجي المنتظم، فبماذا يحول ما هو طبيعي فيه؟
5 - هل للإنسان طبيعة أم تاريخ؟



مراجع للمطالعة

- Descartes. René. *Méditations métaphysiques*: Paris. Garnier-Flammarion.
- Hegel. Friedrich. *Esthétique*. Paris. PUF.
- Lévi-Strauss. Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris. PUF.
- Morin. Edgar. *L'individualité de l'homme*. Paris. Ed. Fayard.
- Moscovici. Serge. *La société contre nature*. Paris. 10/18.
- Malson. Lucien. *Les enfants sauvages*. Paris. 10/18.
- Rousseau. j. j.. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Paris. 10/18.
- Sartre. J. Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Ed. Nagel.



الـوعــــــي

I - دلالات الوعـــــي:

إن كلمة «الوعي» تدل على ذلك الانطباع المباشر الأولي. إنه ذلك الإحساس الذي يخلو من التفكير الذي نجده حاضرا عند الأطفـال في السنوات الأولى. ففي هذه المرحلة لا يميز الطفل بين ذاته (الأنا) وبين الأشياء المحيطة به. فهو يعتبر هذه الاشياء جزءا من ذاته، حيث يرجع كل شيء إلى ذاته (التمركز الذاتي L`égocentrisme) ويسمى هـذا المستوى الأول من الوعي الوعي العفوي. وتدل كلمة «وعي» كذلك على المعرفة المباشرة. فعندما أقول، مثلا، إني أشعر بألم في رأسي فهذا الشعور ليس مجرد إحساس، بل هو إدراك لحالة نفسية أشعر بها، حالة أتأملها، وهذا التـأمل يقتضي عمليات عقلية عليا، مثل: الإدراك، التذكر، التفكير، التخيل... وهذا المستوى من الوعي يسمى الوعي التـأملي. ويرد لفظ «الوعـي» في الحقل الطبي بمعنى قريب من اليقظة في مقابل الغيبوبة أو فقدان الوعي. مـاذا يمكن استنتاجه من الدلالات السابقة؟ إن الوعي في المستوى الأول في بعده المعرفي يعتمد على الإحساس ثم على مجموعة من الملكات العقلية، وبواسطة الوعي تصبح الذات تتأمل نفسها. فالإنسان يدرك الاشياء، وفي إدراكه للأشياء يعي ذاته. يعرف هيجل الإنسان بأنه كـائن يعي ذاتـه: «الإنسان وعي بـالذات. إنـه واع بذاتـه، واع بحقيقته وبكرامته الإنسانية، وبهذا يختلف جوهريا عـن الحيوان»، لأن الحيوان لا يتجاوز التجربة الطبيعية والعفوية التـي لا ترقى إلى مرحلة الأنا (Le Moi)، أي الوعي بالذات. إن سلوك الحيوان سلوك غريزي خـال من كل وعي وإرادة وغاية. كيف يعي الإنسان ذاته؟ وما علاقة وعيه بالعالم الخارجي؟ هذا ما سنجيب عنه من خلال أطروحات بعض الفلاسفة:

II - الوعي والذات المفكرة

يرجع ديكارت ماهية الإنسان إلى الذات المفكرة. فالإنسان كـائن عـاقل مفكر. والوعي (الذات) هو الذي يمارس فعل التفكير، وعملية التفكير التـي تقوم بهـا الـذات تتجلى أولا في الشك. اتخذ ديكارت الشك كوسيلة لتحرير العقل من الأوهام والأحكام المسبقة. يقول في كتابه التأملات: «قررت أن أحرر نفسي جديا مرة في حيـاتي من جميع الآراء التـي آمنت بها من قبل، وأن أبتدئ الأشياء من أسس جديدة». لقد شك ديكارت في حواسه وخياله وفي عقله وأكثر من ذلك شك في وجوده وانتبه وهو يشك إلى أن الشك هو في حقيقته تفكير، وحتى ولو شككت في كوني أشك، فأنا أفكر و«أنا أفكر إذن أنا موجود». فتفكيري إذن دليل على وجودي وهذه

حقيقة واضحة. لقد توصل ديكارت، إذن، إلى حقيقة أولى يقينية ومنها انطلق ليثبت وجوده كشيء مفكر، ثم وجود الله، وأخيرا وجود العالم

يتبين لنا مما سبق أن الوعي (أو الذات) هو جوهر مفكر، ومعنى هذا أن الوعي يتأمل ذاته، أي يفكر في ذاته، وهذا التفكير في الذات يمكن الإنسان من الوعي بوجوده، أي الوعي بذاته بمعزل عن العالم الخارجي.

هل يعتبر الوعي معرفة محضة، أي مجرد تأمل في الذات؟ أليس الوعي هو وعي بشيء ما؟

III - الوعي والعالم

1 - الوعي هو وعي بشيء ما

على عكس ديكارت الذي اعتبر الذات (الوعي) جوهرا مفكرا وأن الذات تعي وجودها عن طريق التأمل باستقلال عن العالم الخارجي، فإن هيجل يميز بين مستويين للوعي:

- **المستوى الأول**: الوعي المباشر أو الوعي الحسي: في هذه المرحلة تكون الذات أمام الموضوع (العالم الخارجي) مجرد ملاحظ سلبي لأن وجود العالم هو وجود مستقل وغريب عن الذات.

- **المستوى الثاني**: في هذه المرحلة ينتقل الوعي إلى إدراك الموضوع إدراكا حسيا أولا، ثم إدراكا عقليا، أي يتعرف على الموضوع الخارجي.

إن الوعي إذن يتجاوز المعرفة الحسية المباشرة إلى المعرفة العقلية (الفهم): يعي العالم الخارجي، وفي وعيه للعام الخارجي يعي في الحقيقة ذاته. فالوعي هو في نفس الوقت وعي بشيء ما ووعي بالذات. ومعنى هذا أن الوعي هو حصيلة هذه العلاقة المتبادلة بين الذات (الأنا) والموضوع. فبواسطة الوعي يتميز الإنسان عن الأشياء وعن الحيوان ويتجاوز مرحلة التأمل للانفتاح على العام الخارجي لمعرفته ولفهمه ولتحويله. إذن فعلاقة الوعي بالعالم ليست مجرد معرفة صرفة، بل هي علاقة تحويل. فعلاقة الإنسان بالطبيعة علاقة صراع لا لشيء إلا لأن الطبيعة لا تمنحه كل ما يحتاج إليه، بل على العكس من ذلك تهدده باستمرار (الكوارث الطبيعية، مثلا) ولهذا فهو مضطر للدخول معها في صراع لكي ينتزع منها ما يحقق به حاجاته الأساسية. ولن يتأتى هذا إلا بتغييرها وتحويلها. وهذه العملية تقتضي فعالية إنسانية أساسية وهي الشغل. فالشغل هو وساطة بين الإنسان والطبيعة، بواسطته يحول اشياء الطبيعة إلى منتوجات تلبي حاجاته الأولية.

نستنتج مما سبق أن الوعي يتجاوز مستوى المعرفة التأملية ليمارس فعالية على اشياء العالم الخارجي. ومن خلال هذه الممارسةالعملية يحقق ذاته ووجوده، أي يعي ذاته. إن الوعي بالذات، إذن، لا يتحقق إلا من خلال علاقته بالعالم الخارجي. فالوعي هو «وعي بشيء ما». هذه العبارة تنقلنا إلى دلالة الوعي في المنظور الفينومينولوجي.

2 - الوعي والقصدية

ليس الوعي قوة مستقلة، كما يعتقد ديكارت وبرغسون، بل إن كل وعي هو وعي بشيء ما. وبعبارة أدق إن كل وعي هو نزوع نحو العالم، والإنسان لا يتصل بذاته إلا بمقدار ما يتصل بالآخرين. ولامعنى للحديث عن حالات للوعي مجردة عن كل قصد أو اتجاه، فلا يوجد حب محض بدون أشياء محبوبة. إن الحب هو حب إنسان أومال أو إبداع فني. فـ «أنا أفكر (الذات المفكرة)» هي تلك الذات التي تفكر في شيء ما، في موضوع خارجي، وبتعبير هوسرل (E. Husserl 1859 - 1938) «إن كل حالة وعي تقصد شيئا ما». فالوعي، حسب هذا التصور، ليس مستقلا عن العالم، بل هو ملتحم به،وأن وجود هذا العالم لا معنى له إلا بعلاقته بالوعي الذي يدركه. إن الوعي من خلال إدراكه للعالم يتعرف على ذاته.

IV - الوعي واللاوعي

يبدو أن الوعي في منظور الفلاسفة السابقين أداة لإنتاج المعرفة اليقينية واكتشاف الحقيقة. إنها ملكة تمكن الإنسان من فهم العالم والسيطرة عليه وتحويله لصالحه الإنسان. إن الوعي بامتلاكه لهذه السلطة المزعومة يعتبر من بين المفاهيم الأساسية التي تأسست عليها الحضارة الغربية. غير أنه في أواسط القرن التاسع عشر، وضمن مراجعة الفكر الغربي لمجموعة من المفاهيم والمبادئ أعيد النظر في مفهوم الوعي من طرف ماركس ونيتشه وفرويد. فالوعي في نظر هؤلاء ليس شفافا وواضحا، لا يمثل سوى السطح. فكثيرا ما يكون مزيفا يحجب عنا الحقيقة.

1 - موقف ماركس (1818 - 1883)

يرى ماركس أن الوعي هو وليد النظام الاقتصادي الذي يعيشه المجتمع. فهو انعكاس مادي وتاريخي لعلاقات الإنتاج التي تقسم المجتمع إلى طبقتين: طبقة تملك وسائل الإنتاج، وطبقة تملك «قوة العمل». وبتعبير آخر إن البنية التحتية أو القاعدة المادية (نمط الإنتاج) تعكس البنية الفوقية الإيديولوجية. إن الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا في نمط الإنتاج الراسمالي ينعكس على مستوى البنية الفوقية على شكل صراع إيديولوجي (صراع بين وعي بورجوازي محافظ ووعي بروليتاري ثوري). يقول ماركس: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم». لا يمكن إذن تجريد الوعي الإنساني من عملية الإنتاج الاجتماعي: «إن الوعي إذن إنتاج اجتماعي، ويظل كذلك مادام هناك بشر بشكل عام». تبعا لهذا التصور، فإن الوعي ومحتوياته ينتمي إلى البناء الفوقي. إذن فهو جزء من الإيديولوجيا. وبما أن العلاقة الموجودة بين البنية التحتيةوالبنية الفوقية علاقة جدلية، أي علاقة تفاعل تبادل التأثير، فإن الوعي ليس انعكاسا سلبيا للواقع الاجتماعي، بل يمارس بدوره تأثيرا على هذا الواقع. وفي هذا السياق يمكن طرح التساؤل التالي: كيف يعكس الوعي (الإيدلولوجيا) البنية التحتية (العلاقات الاجتماعيةالمادية)؟ يرى

ماركس أن الإيديولوجيا (الوعي) لا تعكس البنية التحتية عكسا صحيحا وشفافا كالمرآة الصافية، بل تعكسها عكسا مشوها ومغلوطا. إن الإيديولوجيا بهذا المعنى هي وعي زائف. إن الافكار والمعارف التي يقدمها لنا الوعي ليست موضوعية، لا تعبر عن الواقع بكيفية واضحة. إنها لا تكشف الواقع إلا بمقدار ما تحجبه. فما مصدر هذا الوعي الزائف؟

يرجع ماركس هذا التشويه والزيف إلى التحزب الطبقي، أي إلى الطبقة السائدة. فلكي تدافع هذه الأخيرة عن مصالحها تعمل بشتى الوسائل للتعبير عن العلاقات الاجتماعية تعبيرا مشوها.

2 - موقف نيتشه: (1844 - 1900)

يرى نيتشه أن القيم الثقافية ليست من إنتاج الوعي الإنساني، بل إن معارفنا ترجع إلى عامل لا عقلي هو الحياة. فهذه الأخيرة هي المبدأ الأساسي الذي يتحكم في كل أفعالنا وأفكارنا: «إن الرغبة في المعرفة الخالصة ليست رغبة كامنة في العقل البشري، وإنما الأصل هو البحث عما ينفع الحياة بأي ثمن». إن فلسفة نيتشه فلسفة حيوية تمجد الجسم على حساب العقل، والطبيعة على حساب الثقافة، فترد الإنسان إلى طبيعته الحيوانية، وعلى هذا الأساس فالغرائز واللذة والرغبة هي التي توجه الوعي وتتحكم فيه.

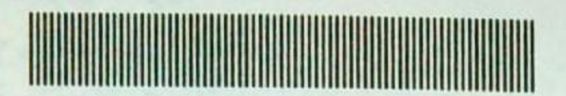
3 - موقف فرويد (1856 - 1939):

لعل المساهمة الرئيسية لفرويد في الثقافة المعاصرة هو مفهومه عن الوعي. فقد أكد أن الوعي لا يمثل إلا الجانب السطحي من حياتنا النفسية وأن معرفته لا تعدو أن تكون معرفة من الدرجة الثانية. لقد أثبت فرويد أن الوعي كثيرا ما يكون زائفا وأن محتوياته هي مجرد رموز تخفي رغبات ودوافع لا شعورية، وبالتالي فإن ما يخيل إلينا أنه وعي لن يكون سوى صورة مقنعة للاوعي. إن الأفكار التي تطفو على سطح الوعي مجرد علامات لا تكشف عن الواقع إلا بمقدار ما تحجبه. ولفهم هذه العلامات وتفكيكها يجب الرجوع إلى اللاوعي (اللاشعور). فبدون هذه الفرضية لا يمكن فهم حياتنا النفسية.

يبدو في الظاهر أن فرويد قد وجه نقدا عنيفا للعقل، ويعتبر من المنتصرين للاوعي. بيد أن الحقيقة عكس ذلك. ذلك لأن فرويد يرى أن اللاوعي شرط أساسي لفهم الوعي. إن الشيء الأساسي الذي يجب إبرازه بصدد النظرية الفرويدية هو دعوة التحليل النفسي إلى التنقيب عن أغوار الإنسان وأعماقه (اللاشعور) والانتصار عليه وإحلال الشعور (الوعي) الواضح مكانه بقدر الإمكان.

تنتهي نظرية اللاشعور إلى نظرة حتمية للإنسان. فالإنسان ليس حرا لأن اللاشعور يحدد سلوكه. بيد أن هذه الحتمية ليست مطلقة. فبفضل التحليل النفسي يستطيع الإنسان أن يراقب لا شعوره (لاوعيه).

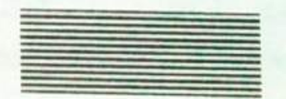
نصـــوص للتحليـــل



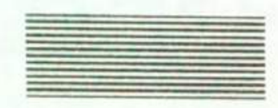
النص الأول: الوعـــي والوجـــــود

«إن أشياء الطبيعة لا توجد إلا بكيفية مباشرة وعلى صورة واحدة بينما الإنسان وجود مزدوج لأنه عقل. فهو من جهة يوجد مثلما توجد أشياء الطبيعة، لكنه على مستوى ثان يوجد أيضا لذاته، فهو يتأمل ذاته ويتمثل ذاته ويفكر في ذاته ولا يعتبر عقلا إلا بهذه الفعالية التي تشكل وجودا لذاته. وهذا الوعي بالذات يكتسبه الإنسان على وجهين: أولهما وجه نظري، لأنه يضطر إلى العكوف على ذاته ليعي كل حركات الروح البشري وثناياها وميولاتها ويضطر عموما إلى تأمل ذاته وتمثل ما يمكن للفكر أن يمنحه من ماهية، ويضطر أخيرا أن يتعرف على ذاته وبصفة خاصة في ما يستمده من أعماقه أو في ما يتلقاه من خارج. أما الوجه الثاني، فيتمثل سواء في كون الإنسان يتشكل لذاته عن طريق نشاطه العملي لأنه مدفوع إلى أن يجد نفسه بين ما يعطاه مباشرة وما يقدم له من العالم الخارجي. وهو يبلغ ذاته بتحويله للاشياء الخارجية التي يطبعها بطابع هويته والتي لا يجد فيها سوى مجده هو ذاته. إن الإنسان يسلك إذن، بوحي من حريته بوصفه ذاتا ليزيح عن العالم الخارجي صيغته الغريبة غرابة قاسية، وليرهن تمتعه بالاشياء بأن يجد فيها صورة خارجية لواقعه الداخلي.»

هيجـل، الاستطيقا، عن *الكتاب المدرسي للسنة الثانية أدبية*، طبعة 1991، ص. 14.



أسئلـــة



المستوى الأول:

1 - لخص مضمون النص في فقرة مركزة.

2 - بماذا يتميز وجود الإنسان عن أشياء الطبيعة؟

المستوى الثاني:

1 - استخرج من النص مراحل تشكل الوعي بالذات.

2 - يقيم النص علاقة خاصة بين الوعي والحرية. بين طبيعة هذه العلاقة، وما هي نتائجها؟

المستوى الثالث:

1 - «إن الإنسان وعي مفكر». حلل دلالة هذه القولة.

الجواب عن الأسئلة

المستوى الأول:

1 - مضمون النص:

يتميز الإنسان عن أشياء الطبيعة بالوعي. فبواسطته يتأمل ذاته ويعي ذاته. هذا الوعي يكتسبه الإنسان على مستوى نظري، وفيه يتعرف على ذاته، ومستوى عملي حيث يصبح العمل كوسيط بين الإنسان والطبيعة، وأداة تمكنه من تحويل الطبيعة.

2 - يتميز وجود الإنسان عن أشياء الطبيعة بكونه ذاتا حرة وذاتا مفكرة (أي كائن يفكر) له وعي. فبواسطة هذا الوعي يفكر في ذاته (الوعي بالذات) وفي العالم.

المستوى الثاني:

1 - مراحل تشكل الوعي:

- المرحلة الأولى: المستوى النظري: إن الوعي في هذا المستوى يتأمل ذاته، أي يفكر في ذاته

- **المرحلة الثانية**: المستوى العملي: في هذا المستوى يتأمل الوعي ذاته من خلال تحويله للأشياء وتغييرها.

ليس هناك انفصال بين هذين المستويين. إن نظرة هيغل لتشكل الوعي نظرة جدلية، فعمل الوعي لا ينحصر في مجرد التأمل الباطني، بل يتجاوز هذا المستوى لتأمل العالم. فالوعي إذن وعي مزدوج: وعي بالذات ووعي بالعالم

2 - علاقة الوعي بالحرية: بين هذه العلاقة مظهرا نتائجها.

إن الوعي عند هيغل وعي مزدوج: وعي بالذات ووعي بالعالم. كيف يتصور هيجل علاقة الوعي بالعالم؟

إن علاقة الإنسان بالعالم الطبيعي علاقة تحويل؛ فهو يدخل في صراع مع الطبيعة بغية تحويل أشيائها ومن ثم السيطرة عليها، فيصبح بذلك متحررا، أي مستقلا عن الشروط التي تفرضها عليه. فوعيه بهذا الاستقلال الذاتي يترتب عنه الوعي بحريته.

إذن فالوعي بالحرية يقتضي نفي (La Négation) الطبيعة المعطاة ولن يتأتى هذا إلا بواسطة الشغل. فبواسطة هذا الأخير لا يغير الإنسان العالم الطبيعي وحده، بل يغير كذلك ذاته.

إن هيجل يوظف مفهوم النفي (السلب) للتعبير عن الحرية. إن عملية السلب هذه (الحرية) تمكن الإنسان من تجاوز طبيعته، أي تجاوز ذاته، وذلك بتغيير الشروط الطبيعية والاجتماعية لوجوده، ونتيجة لهذا يحقق التقدم التاريخي.

المستوى الثالث:

إن الإنسان وعي مفكر. حلل دلالة هذه القولة.

يبدو - في الظاهر - أن هذه العبارة الهيجلية لا تختلف عن الكوجيطو الديكارتي (الأنا أفكر: الذات المفكرة)، غير أن الحقيقة غير ذلك: إن هيجل يصحح الكوجيتو الديكارتي ويتجاوزه.

فديكارت في نظر هيجل ركـز اهتمامـه علـى عمليـة التفكير «أفكر» غير مكـثرث بالـ«أنـا» (le «Je». إن الأنا في منظور الفلسفة الهيجيلية أساسي لأن الإنسـان، ومـن ثـم الفيلسـوف ليس وعيا فحسب، بل هو أيضا وقبل كل شيء وعي بالذات. والوعي بالذات يستلزم كشـف هـذا «الأنـا» (le «Moi» الذي يميز الإنسان على باقي الكائنات الأخرى.

إذن فـ «الإنسان وعي مفكر» يعني أن «الإنسان واع بذاتـه وبحقيقتـه وكرامتـه الإنسـانية، وبهذا يختلف جوهريا عن الحيوان»، لأن الحيوان لا يتجاوز التجربة الطبيعيـة التـي لا ترقـى إلـى مرحلة الأنا.

النص رقم 2: الوعـــي والقصديـــــــة

«إن إدراك هذه الطاولة مثلا هو - قبل وبعد كل شيء - إدراك لهذه الطاولة بالذات. وهكـذا سيكون كل وعي هو عموما وفي ذاته وعيا بشيء ما، كيفما كان الوجود الواقعي لهـذا الشـيء (...) ونتيجة لذلك، فمن الضروري توسيع مضمون عبارة «أنا أفكـر» بـأن نضيـف إليـه عنصـرا جديدا، فنقول بأن كل ذات مفكرة أو كل حالة وعي تقصد شيئا ما، وأن هذا الوعي يحمل في ذاتـه ذلك الشيء الذي يفكر فيه.

إن كل أنامفكرة تمارس ذلك بطريقتها الخاصة: فإدراك المنزل مثلا يقصد (أو يرتبط بمـنزل)، أو بالتدقيق يقصد منزلا فرديا محددا بطريقة إدراكيـة. أمـا تذكـر المـنزل فيقصـد المـنزل كذكـرى. والتخيل يقصده كصورة خيالية. والحكم المنطقي الذي يتخذ المنزل «الموجود أمـامي» موضوعـا لـه فيقصده بطريقـة الحكم المنطقي. وأخـيرا، إن الحكـم القيمـي سيقصد ذلـك المـنزل بطريقتــه الخاصة، وهكذا دواليك. إن حالات الوعي هذه ندعوها حالات قصديـة، ولا تـدل كلمـة قصديـة إلا على هذه الخاصية الأساسية والعامة الممـيزة للوعـي بوصفـهأنوعيا بشـيء مـا، يحمـل فـي ذاتـه بوصفه أنا مفكرة الشيء المفكر فيه.»

هوسـرل، مدخل إلى الفينومينولوجيا، عن *الكتاب المدرسي للسنة الثالثة أدبية*، طبعة 1992.، ص. 176.

* حلل النص مبرزا قيمتــه الفلسفيـة.

الطـرح الإشكالـي:

يعـالج النـص مفهوم الوعـي فـي المنظـور الفينومينولوجـي، فمـا المقصـود بـالوعي عنـد هوسرل؟ وما هي طبيعته؟ وما هي الخاصية الأساسية التي يتميز بها؟ وهـل هـذا التصـور للوعـي تجاوز للأطروحة الديكارتية؟

العـــــرض

تحليـــل النـص

ينطلق هوسرل من مثال ملموس لتحديد طبيعة الوعي: «إن إدراكي لهذه الطاولة هو إدراك لهذه الطاولة بالذات»، ومعنى هذا أن الذات المدركة للطاولة ليست ذاتا مستقلة تتأمل ذاتها، بـل إن الذات (الوعي) - في عملية الإدراك - مرتبطة بموضوع خارجي. فـالذات تتجـه نحـو الموضـوع

الذي تتأمله. بتعبير أدق إن الوعي لا يتم إلا بوعي لشيء خارجي (ارتباط الوعي بالعالم). إن علاقة الوعي بالعالم هو ما عبر عنه هوسرل بالقصدية (L'intentionnalité)، وهذه هي الخاصية الأساسية التي يتميز بها الوعي. فهذا الأخير يقصد دوما موضوعا ما، سواء كان هذا الموضوع يتميز بالحضور أو الإمكان.

إن هذه القصدية الملازمة للوعي نجدها حاضرة في كل حالة من حالات الوعي: في عملية الإدراك، والتخيل والتذكر. ونتيجة لهذا التصور، فإن الوعي ليس قوة مستقلة أو جوهرا كما هو الشأن عند ديكارت. فهذا الأخير، عندما وظف شكه المنهجي، انتهى إلى الشك في وجود العالم، ولم يشك في وجود ذاته، وفي هذا الصدد يقول هوسرل: «إنني لا أستطيع أن أتقدم بأحكام متعلقة تتعلق بالوجود الخارجي». وعلى هذا الأساس أدخل تعديلا على الكوجيتو الديكارتي، وركز على علاقة الوعي بالعالم. فالوعي أولا وقبل كل شيء وعي بالعالم الخارجي، وفي نفس الوقت وعي بالذات. فوظيفته مزدوجة: إنه يتأمل العالم وفي تأمله للعالم يتأمل ذاته.

القيمة الفلسفية للنص:

تكمن القيمة الفلسفية للنص في العناصر التالية:

- نقد هوسرل للتصور السيكولوجي للوعي وتجاوزه لأن هذا التصور يحصر الوعي في التأمل الباطني كما هو الشأن عند ديكارت وبرغسون.
- إن الخاصية الأساسية للوعي هي القصدية. فالوعي هو تأمل وانفتاح للذات، فالوعي هو وعي بشيء ما؛ فهو يقصد موضوعا ويفكر فيه، ومن ثم يحمل في ذاته الشيء المفكر فيه.
- إن الوعي شيء معاش (Vécu)، إنه محايث لكل تجربة. والمعاش يتأسس على الوعي بالعالم.
- يقوم المنهج الفينومينولوجي على تحليل علاقة الذات بالعالم وذلك بالكشف عن الدلالات العميقة للأشياء انطلاقا من حالات جزئية تعيشها الذات.
- ليس هناك هوة بين الوعي والعالم. إن العالم لا يوجد إلا في علاقته بالوعي.

خلاصة

تعتبر القصدية أهم سمة يتميز بها الوعي. فالوعي دائما هو وعي بشيء ما. إن فلسفة هوسرل فلسفة للماهية، ولكن لا يتعلق الأمر هنا بعالم «المثل»، كما هو الشأن عند أفلاطون، بل إن الماهية في الفلسفة الفينومينولوجية لا تعدو أن تكون معطى تتقدم به الموجودات إلى الوعي.

النص رقم 3: الذات المفكرة

«ولكن أنا من أكون الآن وقد افترضت أن هنالك شيطانا شديد البأس أو شديد المكر والدهاء، يبذل كل ما في وسعه من قوة ومهارة لإضلالي؟ فهل أستطيع أن أؤكد أني أملك صفة من جميع الصفات التي قلت من قبل بأنها من طبيعة الجسم؟ أفكر في الأمر مليا. أجيل هذه الصفات وأديرها في ذهني فلا أجد منها شيئا يصح أن أقول إنه من خواص نفسي.

ولا حاجة إلى التمهل لإحصائها، فلننتقل إذن إلى صفات النفس ولننظر هل منها ما هي موجودة في أول ما ذكرنا منها قوة التغذي وقوة المشي. ولكن إذا صح أني لا جسم لي، صح ايضا أني لا قوة لي على المشي ولا على التغذي، وصفة من صفات النفس هي الإحساس، لكنه

مستحيل كذلك بدون الجسم. يضاف إلى هذا أني كثيرا ما كنت أعتقد فيما مضى أني أحسست في النوم بأشياء، كثيرة تبينت في اليقظة أني لم أحسها في الواقع. وصفة ثالثة من صفات النفس هي التفكير وأنا واجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني، وأنه وحده لا ينفصل عني.

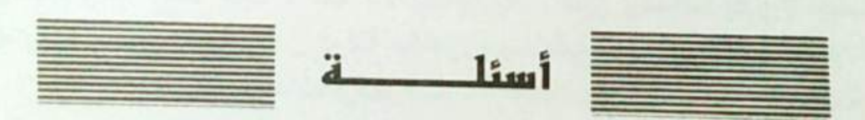
أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقيني، ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر. فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا.

لا أسلم بشيء ما لم يكن بالضرورة صحيحا، وإذن في أنا على التدقيق إلا شيء مفكر، أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل، وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل: فأنا إذن شيء واقعي وموجود حقا (...)

ولكن أي شيء أنا إذن؟ أنا «شيء مفكر»، وما الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك ويفهم ويتصور، يثبت وينفي، ويريد ويتخيل ويحس أيضا، حقا إنه ليس بالأمر اليسير أن تكون هذه كلها من خصائص طبيعتي، ولكن لما لا تكون من خصائصها؟ ألست أنا ذلك الشخص نفسه الذي يشك الآن في كل شيء على التقريب؟، وهو مع ذلك يفهم بعض الأشياء ويتصورها ويؤكد أنها وحدها صحيحة، وينكر سائر ما عداها، ويريد أن يعرف غيرها، ويأبى أن يخدع ويتصور أشياء كثيرة على الرغم منه أحيانا ويحس منها الكثير أيضا بواسطة أعضاء الجسم؟ فهل هنالك من ذلك كله شيء لا يعادل في صحته اليقين بأني موجود، حتى لو كنت نائما دائما وكان من منحني الوجود يبدل كل ما في وسعه من مهارة لإضلالي؟ وهل هنالك أيضا صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها عن فكري أو يمكن القول بأنها منفصلة عني؟ فبديهي كل البداهة أنني أنا الذي أشك وأنا الذي أفهم وأنا الذي أرغب، ولا حاجة إلى شيء لزيادة الإيضاح. ومن المحقق كذلك أن لدي القدرة على التخيل: لأنه على الرغم من أن من الممكن - كما افترضت فيما سبق - أنه لا شيء مما أتخيل بحقيقي، فإن هذه القدرة على التخيل (...) لا تنفك أن تكون جزءا من فكري، وأنا أخيرا الشخص عينه الذي يحس، أي الذي يدرك أشياء معينة بواسطة الحواس (...).

من هنا بدأت أعرف أي شيء أنا، بقدر من الوضوح والتميز يزيد عما كنت أعرف من قبل.»

ديكارت، *تأملات، التأمل الثاني*، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، 1974، ط2، صص. 96 - 103.



المستوى الأول:

1 - استخرج من النص أطروحته ولخصها في فقرة مركزة جدا.

2 - ما هي صفات النفس في النص؟

المستوى الثاني:

«لكن أنا من أكون الآن؟ و «بدأت أعرف أي شيء أنا بقدر من الوضوح والتميز» عبارتان يبتدئ النص بالأولى كتساؤل وينتهي بالثاني كنتيجة.

1 - اكتب فقرة مركزة تبين فيها تدخل الوعي وعمله في انتقال الفيلسوف من العبارة الأولى إلى العبارة الثانية.

2 - بماذا يتميز تفكير الفيلسوف؟

المستوى الثالث:

إن جوهر الإنسان هو التفكير: هل تعتقد ذلك؟

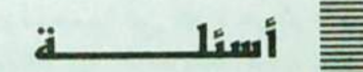
النص رقم 4: الشعور واللاشعور

«إن تقسيم الحياة العقلية إلى ما هو شعوري وما هو لا شعوري هو الفرض الأساسي الذي يقوم عليه التحليل النفسي. وهذا التقسيم وحده هو الذي يجعل من الممكن للتحليل النفسي أن يفهم العمليات العقلية المرضية - وهي أمور شائعة كما أنها هامة - وأن ينظمها تنظيما علميا. وبعبارة أخرى، إن التحليل النفسي لا يمكنه أن يقبل الراي الذي يذهب إلى أن الشعور هو أساس الحياة العقلية، وإنما هو مضطر إلى اعتبار الشعور كخاصية واحدة للحياة العقلية، وقد توجد هذه الخاصية مع الخصائص الأخرى للحياة العقلية أو قد لا توجد.

(...) ويرى معظم الناس الذين تعلموا شيئا من الفلسفة أن فكرة وجود أي شيء عقلي دون أن يكون شعوريا أيضا إنما فكرة لا يمكن تصورها على الإطلاق، بل إنها تبدو لهم أمرا محالا وغير مقبول أصلا من الناحية المنطقية. وإني أعتقد أن ذلك يرجع فقط إلى أنهم لم يدرسوا مطلقا الظواهر العقلية الخاصة بالتنويم المغناطيسي والأحلام وهي ظواهر تستوجب هذه النتيجة، بصرف النظر عن دلالتها المرضية. وهكذا نرى أن علم النفس الذي يقتصر على دراسة الشعور لا يستطيع حل مشكلتي الأحلام والتنويم المغناطيسي.

ولفظ «شعوري» من جهة أولى إنما هو لفظ وصفي بحث يرجع إلى إدراك مباشر يقيني، وتبين التجربة، من جهة ثانية، أن العنصر العقلي، كالفكرة مثلا لا يكون شعوريا دائما. بل تمتاز حالة الشعور على العكس، بأنها تستمر لفترة قصيرة جدا. فالفكرة التي تكون شعورية الآن لا تظل شعورية في اللحظة التالية مع أنها تستطيع أن تصبح شعورية مرة ثانية تحت شروط معينة من السهل توفرها. أما عن حالة الفكرة في الفترة الواقعة بين هاتين الحالتين، فلسنا نعرف شيئا. ونستطيع أن نقول إن الفكرة كانت «كامنة»، ونعني بذلك أنها «تستطيع أن تصبح شعورية» في أي وقت. وإذا قلنا إنها كانت «لا شعورية»، فإن وصفنا يكون أيضا صحيحا. فقولنا «لاشعوري» بهذا المعنى إنما يعادل قولنا «كامن ويستطيع أن يصبح شعوريا».»

فرويد، *الذات والغرائز*، ترجمة عثمان نجاتي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة 1961، ، صص. 21 - 23.



أسئلة

1 - استخرج الفكرة الأساسية الواردة في النص.

2 - ما هو التصور الذي يقدمه فرويد للشعور؟

3 - حدد من خلال النص قيمة فرضية اللاشعور.




موضوعات للبحث والتحليـــل




1 - هل يمكن للوعي أن يكون موضوعيا؟
2 - لماذا لا يمتلك الحيوان وعيا؟
3 - يقول هيجل: «الإنسان وعي بالذات». حلل هذه القولة.
4 - هل تعتبر فرضية اللاشعور نفيا للحرية الإنسانيـة؟
5 - هل اللاشعور شرط أساسي لفهم الشعور؟



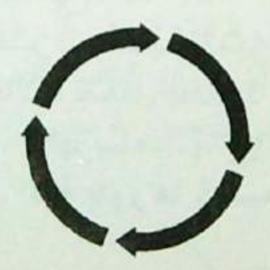
مراجـع للمطالعـــــة

1 - بالعربيـــــة:

- زكريا (ف)، ***نيتشـه***، الدار البيضـاء، منشورات الجامعـة.
- فرويد (س)، ***الذات والغرائز***، ترجمة عثمان نجاتـي، مكتبـة النهضـة المصريـة، الطبعـة الثالثـة 1961.
- جورج طرابشي، ***الماركسية والإيديولوجيا***، بيروت، دار الطليعـة

2 - بالفرنسيـــة:

- Descartes (R), *Méditations métaphysiques*, Ed. Nathan.
- Fromm (E), *La crise de la psychanalyse*, Ed. Méditations.
- Hegel (F), *Esthétique*, Ed. PUF.
- Husserl (E), *Introduction à la phénoménologie*, Ed. Vrin.
- Kojeve (A), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard.



التقنيـــــة

تمهيـــــد:

إن ما يميز الحضارة الإنسانية المعاصرة هو كونها حضارة تقوم على التقدم التقني الحاصل في جميع المستويات، من صنع المواد الاستهلاكية إلى صنع الأليات الضخمة، إلى تنظيم الحياة البشربة العامة والفردية التي تتجلى مظاهرها في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وفي المعيش اليومي. والإنسان اليوم أصبح خاضعا في دقائق حياته لنظام الآلة المترتب عن التقنية إلى درجة أنها أصبحت مألوفة وأصبح التفكير في وجودها غير ذي أهمية. ولكن مع ذلك فهذا لا يمنع من أن نفكر في هذه الظاهرة، وأبعادها، وأثرها على الوجود الإنساني. فهل ظهور التقنية جاء صدفة أم أنه استمرار لمهارات طبيعية كانت لدى الإنسان منذ القدم؟ وما هو أثر هذا التقدم التقني على الإنسان؟ هل استهدف تحريره من قوى الطبيعة أم على العكس من ذلك أدى إلى استعباده واستلابه؟ وما هو أثر هذا التقدم التقني على الوعي الأخلاقي لدى الإنسان؟

I - دلالات التقنيـــة:

يعرف معجم لالاند التقنية بأنها «مجموعة من العمليات والإجراءات المحددة تحديدا دقيقا، والقابلة للنقل والتحويل والرامية إلى تحقيق بعض النتائج التي تعتبر نافعة». يشير التعريف إلى أن التقنية فعل إرادي واع يستهدف تحويل أشياء الطبيعة بواسطة «عمليات وإجراءات محددة تحديدا دقيقا» بغية الوصول إلى نتائج لها أثر نفعي على المجتمع. إن التقنية أيضا لها خاصية أساسية وهي أنها قابلة للتعلم والاكتساب في وسط اجتماعي ما، إنها نشاط إنساني من صنع عبقرية الإنسان، وهي التي تلعب دور الوسيط بينه وبين الطبيعة، ولهذا يمكن أن نعرف الإنسان بأنه حيوان يتجاوز الطبيعة، إنه ابتعد عنها بفضل التقنية ليخضعها لإرادته وغاياته. وهذا ما يؤدي بنا إلى التمييز بين مستويين في تطور التقنية (الأداة والآلة). فقديما كانت التقنية تتمظهر في الأدوات التي استعملها الإنسان كتطوير ليديه، حيث استعمل الأداة كامتداد لجسمه (المطرقة امتداد لليد وتقوية لها). أما الآلة - رمز الثورة الصناعية ونتيجتها - فهي من صنع يد الإنسان ومعرفته وفكره، ولكنها تتميز بكونها مستقلة عنه. فهي تنجز وظيفتها باستقلال شبه تام عن الإنسان. فالآلة تشتغل بطاقات خارجية، أي تستعمل قوة أخرى غير قوة الجسد (مثال ذلك الآلة البخارية، الكهربـاء...). إن دور الإنسان هو مجرد مراقبتها لتأدية وظائفها، ولكن التطور التقني جعل الآلة بدورها خاضعة لمراقبتها الذاتية (مثال الكائن الآلي Le robot).

يلاحظ ماركس أن الأداة التي كانت مرتبطة بالإنسان قد غادرت يده وأصبحت مرتبطـة بالآلة التي تعطيها حركة منتظمة وآلية، ومن البديهي أن تشتغل الآلـة بـأدوات قويـة ومتعددة أفضل وأقدر على الإنتاجية من عمل العامل. إن التطور التقني لم يقف عند هذا الحد، بل أنجب كائنا أكثر استقلالا هو الكائن الآلي الذي عوض بكيفية شـبه مطلقة الحضور الإنساني، حيث أصبح عمل الإنسان يقتصر على البرمجة الأولية والمراقبة.

وهذا التطور قد ضاعف من قوة الإنسان وجعله «سيدا للطبيعة»، لكن ألم يقضي هذا التطور على العمل الحرفي الذي كان فيه انسجام للعامل مع أدوات عملـه وتحقيق لذاتـه وإبداعاته؟ أهو انتزاع له من محيطه الطبيعي أم أنـه، علـى العكس من ذلك، تطوير للفعالية البشرية في الطبيعة؟ هل يشكل هذا التطور التقني مصدر قلق للإنسان عن وجوده ومصيره؟

II – التقدم التقنـي سلاح ذو حدين:

* إيجابيات التقدم التقني:

إن الأهمية المادية للتقنية وعلاقتها بعالم الشغل تجعلنـا نقول إن لها قيمة إيجابية. لقد قلصت من مجموعة من المشاكل المتعلقة بالمهام التي يزاولها الإنسان، وضاعفت الإنتاجية، وحققت رفاهية لم يسبق لها مثيل، وإن الإمكانيات التـي أتاحتها للإنسان جعلتـه يسيطر علـى أشياء الطبيعة، ويبدو أنه أصبح سيد مصيره. وبعبـارة أخرى، يبدو أن التقنية تولدت عنها حرية أوسع بالنسبة للإنسان، ذلك أنها جعلته أكثر استقلالا عن الحتميات المادية. ومن هنا فـإن تقدم الكائن البشري كان مرتبطا بالأدوات التي استعملها عبر تاريخه. هنـاك علاقـة وثيقـة بين قدرات الإنسان علـى إنتـاج أشياء اصطناعية، وقدرتـه علـى الانفلات من حتميات الطبيعة. انطلاقا من هذا يلاحظ أن التقنية قد ساهمت إلى أبعد حد في تطوير إمكانيات الإنسان وقدراتـه عبر التاريخ. فقد لعبت دورا أساسيا فـي انتصاره علـى الطبيعة وتحقيق تحرره ورخائـه. إن التقنية لم تقتصر على تحويل الطبيعة وجعلها في خدمة الإنسان، بل تجاوزت ذلك لتشمل جميع قدرات الإنسان على التخطيط والتوجيه وتسخير المعطيات العلمية لأجل إحداث تغيير في حياة الإنسان، من ثم لا يجب أن نتجاهل إيجابيات التقنية: إنها تشكل تقدما نوعيا فـي حياة الإنسان سواء على مستوى رفع الإنتاجية أو تقليص نسبة الفقر الـذي يسـيء إلـى الكرامـة الإنسـانية. إن التقنية نتاج الذكاء الإنساني سواء على المستوى النظري أو التطبيقي، وهدفها هو التخفيف من مآسي الإنسـان وتحريـره من مجاهل الطبيعـة لكي يقوم بأعبـاء أكثر سموا، ومـا محاولتـه لاستكشاف الفضاء الكوني إلا مثال على ذلك، وكذلك تقريب المسافة بين الشعوب والدول حيث أصبح العالم، كما يقال، عبارة عن «قرية صغيرة». وهذا كله يرجع إلى التقدم التقني والتطور الآلي الذي هو ثمرته. إن التقنية وإن كانت تحمل كل هذه الإيجابيات، ألا يجعلنـا ذلك نتسـاءل عن مدى خدمتها للإنسان بشكل مطلق أم أن التقدم التقني والآلي كـانت لـه بعض الانعكاسات السلبية على الإنسان؟ وهل التقنية هي المسؤولة على ذلك أم أن المسؤولية ترجع إلـى الإنسان ذاته؟

* سلبيات التقدم التقني:

إن نقد التقنية يصبح ضروريا عندما تنحرف عن أهدافها الحقيقية، وهي خدمة الإنسان وطموحاته المشروعة في التقدم. ومن المجالات التي يمكن أن ينصب عليها النقد مجال تبعية الإنسان لنظام الآلية، حيث أصبح جسده أثناء مدة العمل تحت رحمة إيقاعات الآلة (نظام العمل المتسلسل). لقد أدت شروط العمل في المجتمع الصناعي إلى خضوع الإنسان لرتابة العمل المتسلسل، وأصبحت حركاته لنمط واحد يكرر ذاته في كل لحظة، مما يكون له أثر سيكولوجي على شخصية العامل. إلى جانب هذا، فقد أدى نظام الآلية إلى ظهور البطالة اجتماعيا، والقضاء على الثروات الطبيعية وتلوث المحيط البيئي نتيجة للنفايات المترتبة عن المعامل، وهذا ما يشكل خطرا يهدد الحيوان والنبات فوق الكرة الأرضية. كذلك، إن تطور التقنيات في المجال الإعلامي أصبح يتدخل في الحياة الشخصية للإنسان مما يشكل مسا مباشرا بحرمة الإنسان وتدخلا في حريته الخاصة وتوجيها لآرائه واختياراته بكيفية لا واعية.

ويمكن أن نسجل هذه الوضعية المفارقة تجاه التقنية: فكونها إبداعا إنسانيا ساهم إلى حد بعيد في تحرر الإنسان من مجاهل الطبيعة وساعده على السيطرة عليها وجعلها في خدمته، ولكنها أصبحت في الوقت نفسه أداة للعنف الفعلي أو الرمزي لكونها مدعاة لقلق الإنسان على مصيره نظرا للتهديدات التي تثقله كمستعمل لهذه التقنية (تلوث الطبيعة، الكوارث النووية، إلخ)

لقد صارت التقنية هنا ضد الهدف الذي وجدت من أجله وهو إبعاد التهديدات وأخطار الطبيعة عنه، لتمارس تهديدات جديدة من نوع آخر.

إن هذه الانتقادات لم تضع بشكل جوهري مسألة التقدم التقني نفسه الذي يجب أخذه بعين الاعتبار. والتقدم الذي يفترض معارضته هو التقدم الذي يصبح فيه الإنسان سلبيا أمام الآلة بتقدم يكون فيه الإنسان هو الذي يتحكم في الآلة ويراقبها. وهذه المهمة تجعل من واجبه ألا يتنصل من هذه السيادة والسيطرة، بل عليه أن ينميها ويطورها.

III – التقنية والوعي الأخلاقي:

هل التقنية في ذاتها خير أم شر؟ أم أن استعمالها من طرف الإنسان هو الذي يجعل منها عنصرا إيجابيا أو سلبيا في حياة الإنسان؟ بعبارة أخرى، هل التقنية محايدة أم غير محايدة؟ إن تطور التقنية، خاصة نظام الآلية، تولد عنه كثير من المخاوف ونوع من الحذر، ومن جملتها الانتقادات التي وجهت إليها باسم القيم الأخلاقية، إذ أن التقنية أصبحت تخدم بكيفية عمياء مصالح مشؤومة وخطيرة (هناك بعض العلماء الذين أوقفوا أبحاثهم لأسباب أخلاقية ودينية). وبمجيء المجتمع الصناعي تزايدت الانتقادات بشكل كبير للتقنية ولنظام الآلية. لقد أصبحت مؤاخذتها لكونها عملت على صرف الإنسان عن الانشغالات الفكرية (أو الروحية) لصالح إشباع رغباته المادية. لقد أصبح الفرد شغوفا بالحصول على الرفاهية والأمن، إذ صار لا يفكر إلا في هذه الغاية، الشيء الذي جعله يتناسى بقية الأبعاد الأخرى للشخصية الإنسانية، وخاصة الحياة الداخلية، أي الجانب الروحي. إن بعض الفلاسفة أمثال برغسون يتخوفون من تبعية الإنسان للآلية مهملا الجانب الروحي لوجوده. إن كل شيء يوحي بأن انتصار التقنية قد

استحود على من أوجدها، الذي تحول هو نفسه إلى آلة للإنتاج والاستهلاك. وهذا يؤدي إلى عدم التكافؤ بين قوة مادية في تزايد مستمر وقدرات أخلاقية وروحية ساكنة، إن لم نقل في تقهقر متواصل. إن خطأ النمو الغير المتكافئ في هذين الجانبين الروحي والمادي أوجد الإنسانية تحت هيمنة تقنية تستعمل بدون آفاق، وأكثر من ذلك بدون مبادئ.

إن الحجج التقليدية للإجابة عن هذه الانتقادات هي التي تتعلق بكون التقنية وسيلة وليس غاية في ذاتها، ومن هنا فإنها من الوجهة الأخلاقية محايدة. والإنسان في نهاية المطاف هو المسؤول عن استعمالها سواء في الاتجاه الإيجابي، أي البناء، أو في الاتجاه السلبي، أي التدمير والتخريب. إن حرية الإنسان تتجلى في قدرته على صنع أدوات يقرر لها غاياتها. والتقنية ليست مسؤولة عن استعمالها مثل أن السلاح ليس مسؤولا عن الجريمة التي ترتكب بواسطته. وفكرة الحياد هذه للأدوات التقنية تقوم على التمييز الكلاسيكي في المجال الأخلاقي بين الغايات والوسائل، ومن سلبياتها أنها تصادر على وجود أدوات تقنية خارج كل سياق للخير أو الشر، أي متعالية عن كل أخلاق. ويبدو أن فكرة الحياد هذه نسبية، إذ أن الوسائل ليست حاضرة بكيفية سرمدية خارج المشروع الذي تروم تحقيقه. إن الوسائل لها علاقة وثيقة بالغايات التي تنتجها. فالتقنية ليست وسيلة فحسب، ولكنها تحشر الإنسان في علاقة مع بيئته، وتستمد خصائصها من هذا الاختيار، إنها لا يمكن أن تكون محايدة بصفة كلية.

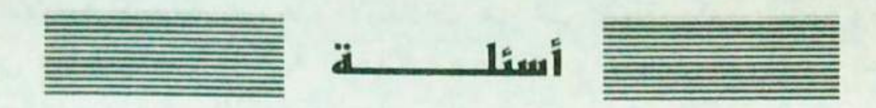
نصوص للتحليل

النص الأول: الإنســـــان والآلــــة:

«لعل الفرق الحاسم بين الأدوات والآلات يجد أحسن تجسيد له في النقاش الذي لا تبدو له نهاية، حول ما إذا كان على الإنسان أن يتكيف مع الآلة أو أن الآلة هي التي عليها التكيف مع «طبيعة» الإنسان. ولقد بينا في ما سبق السبب الرئيسي الذي يفسر وجه العقم في مثل ذلك النقاش. فإذا كانت وضعية الإنسان تقوم على كونه كائنا مشروطا، كائنا يغدو بالنسبة إليه كل شيء في الحال، معطى كان أو مصنوعا، شرطا لوجوده اللاحق، فإن الإنسان قد «تكيف» مع وسط من الآلات منذ لحظة اختراعه لها. ومن المؤكد أن هذه الأخيرة قد أصبحت تشكل شرطا من شروط وجودنا، شرطا لا محيد عنه، مثلما كانت الأدوات في العصور السابقة. إن أهمية النقاش ترجع إذن في نظرنا، بدلا من كل ذلك، إلى كون المسألة أصبحت قابلة للطرح. فلم يسبق لنا أن تساءلنا حول ما إذا كان الإنسان متكيفا أو كان في حاجة إلى أن يتكيف مع الأدوات التي كان يستعملها: فهذا التساؤل، إن حصل، فسيكون من قبيل البحث عن تكيف الإنسان مع يديه. أما الآلات، فحالة مختلفة تمام الاختلاف. فبينما كانت الأدوات الحرفية في مختلف مراحل سيرورة العمل المنتوج تظل في خدمة اليد، نجد أن الآلات تقتضي من العامل أن يكون في خدمتها، وأن يكيف الإيقاع الطبيعي لجسمه مع حركتها الميكانيكية، خلال كامل المدة التي يستغرقها العمل بالآلة، هي التي تحل محل إيقاع الجسم البشري. إن الأداة الأكثر دقة تظل في خدمة اليد، ولا

يمكن أن تقود هذه الأخيرة أو توجهها ولا أن تحل محلها. أما الآلة الأكثر بدائية، فإنها تقود العمل الجسدي، بل قد يحدث أن تحل محله تماما.»

عن الكتاب H. Arendt. Condition de l'homme moderne.
المدرسي (الثانية علمي)، ص. 46.



أسئلـــــة

1 - بين مضمون المسألة التي تطرحها علاقة الإنسان بالتقنية حسب النص.
2 - كيف يميز النص بين علاقة الإنسان بكل من الأداة والآلة؟
3 - ما هي نتائج تعويض العمل الجسدي بالآلة؟

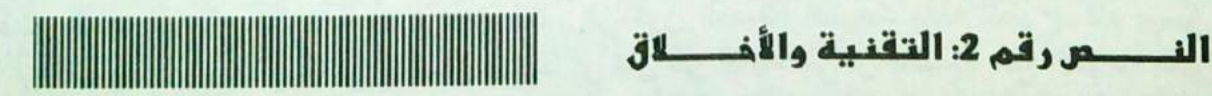
الجواب عن الأسئلـــة

1 - يناقش النص مسألة علاقة الإنسان بالتقنية وأيهما يكون تابعا للآخر، حيث يرى أن إثارة مشكل تبعية أحدهما للآخر مشكل مفتعل، لأن الإنسان محكوم عليه أن يتكيف مع كل التطورات التي تطرأ عليه في مسيرته التاريخية، فإذا كانت قديما الأدوات في خدمة اليد نجد الآن أن الآلات تقتضي أن يكون الإنسان في خدمتها وأن يكيف «الإيقاع الطبيعي» لجسمه معها.

2 - إن صاحب النص يميز بين علاقة الإنسان بكل من الأداة والآلة حسب طبيعة كل واحدة منهما، فالأداة كانت مرتبطة بالعمل الحرفي ومن هنا كانت دائما في خدمة اليد، بينما الآلة خاضعة لحركة ميكانيكية، الشيء الذي اقتضى أن يكون العامل في خدمتها، وأن يكيف إيقاعات جسده وفقا لحركتها الميكانيكية.

3 - إن تعويض العمل الجسدي بالآلة ترتب عنه مجموعة من النتائج نوجزها في ما يلـــي:

- اقتصاد مجهود الجسد وحمايته والزيادة في طاقته الإنتاجية.
- تغير نمط تعامل الإنسان مع الطبيعة.
- تضاعف القدرة الإنتاجية.
- توسيع مجالات نشاطه وتنويعها وبلوغ نتائج حاسمة لصالح الإنسانية.
- توفير أوقات للفراغ.



النص رقم 2: التقنية والأخـلاق

«بقولنا إن التقنية لا تحتمل أي حكم أخلاقي، نخلص إلى الوجه الثالث من أوجه العلاقة بين التقنية والأخلاق، وهو أن التقنية لا تسوغ لأحد أن يوقف (نموها وتقدمها) لداع أخلاقي. فمن الواضح أن إصدار أحكام الخير أو الشر تجاه عملية تقنية تم الإقرار من الوجهة التقنية أنها ضرورية، هو، بكل بساطة، عبث ولا معقول. إن التقني المختص يخرج من اعتباره، ببساطة

تامة، ما يبدو له عائدا إلى أعلى نزوات الخيال. هــذا فضــلا عن كوننا نعلم مدى ما تتصف به الأخلاق من نسبية. إن ابتداع «أخلاق الأحوال» يلائم التوافق مع كل شيء: كيف يتسنى باسم خير هو عرضة للتغيير، ولا يلبث أن يزول، ويلزم تحديده على الدوام، حظر شيء ما على التقني، وإيقاف تقدم تقني؟ إن هذا التقدم هو على الأقل شيء قار، مضمون وواضح. إن التقنية إذ تحدد قيمتها بنفسها، لتجد نفسها من الآن فصاعدا، قد تحررت مما كان عقبة أمام فعل الإنسان كالأخلاق مثلا. وعلى هذا النحو تضمن التقنية بكيفية نظرية ومنظمة، الحرية التي اكتسبتها في الواقع الفعلي. ليس عليها بعدئذ، أن تخشى إقامة حدود لها من أي نوع كانت، ما دامت (أي التقنية) تقع خارج الخير والشر. لقد ساد الزعم طويلا بأنها تدخل جزءا ضمن الأشياء المحايدة، ومن ثم فهي غير خاضعة للأخلاق: وهذا الوضع هو ما أتينا على وصفه. وحينما توضع التقنية نظريا في هذا الوضع، فإن ذلك ليس سوى تصديق وتأكيد للإستقلال الواقعي الفعلي للتقنية، وللشخص المختص فيها. غير أن هذا الطور قد تم تجاوزه: إن قوة التقنية واستقلالها مضمونان إلى درجة أنها تتحول بدورها الآن، إلى حكم للأخلاق بحيث يكون اقتراح حكم أخلاقي صالحا أو مقبولا، في زمننا هذا إلا إذا أمكن له أن يدخل ضمن النسق التقني وأن يتوافق معه.»

Ellul. Le sysème technicien. عن *الكتاب المدرسي* (الثانية علمي)، ص. 47.



أسئلــــة

1 - استخرج فكرة النص الرئيسية، وبين الحجج المدعمة لها.
2 - ما مدلول القول بأنه لا يمكن «إيقاف التقدم التقني»؟
3 - كيف يربط النص بين القول باستقلال التقنية وتعاليها عن الأخلاق؟
4 - هل تشكل التقنية قدرا لا محيد عنه؟

الجواب عن الأسئلــة

1 - إن التقنية غير خاضعة لمبدإ أخلاقي، بل تتطور وفقا لمنطقها الذاتي، وأن رجل التقنية لا يدخل أي اعتبار أخلاقي في عمله، ويستدل على ذلك صاحب النص بما يلي:

- التقنية لا تسوغ لأحد أن يوقف (نموها وتقدمها لداع أخلاقي)
- التقنية خارج الخير والشر.
- إن الأخلاق نسبية ومعرضة للزوال، لذلك لا يمكن أن نؤسس حكما عليها.
- إن التقنية تحدد قيمتها بنفسها...

2 - إن التقدم التقني ما دام أنه خاضع لمنطقه الذاتي في تطوره ونموه، أي لأسباب ملازمة له، يصعب على الإنسان إيقاف تقدمه إذ أن دور الإنسان في تحديد مسار تطوره يبدو دورا ثانويا. ومن هنا لا يمكن أن نوقف هذا التطور باسم الأخلاق أو باسم مبادئ خارجة عن نسق التقنية، بل إن أي حكم لا يتوافق ويساير ما وصل إليه تقدم التطور التقني يعتبر مرفوضا من

طرفه. وفي هذا يقول إيلول: «إن قوة التقنية واستقلالها مضمونان إلى درجة أنها تتحول بدورها الآن، إلى حكم للأخلاق بحيث يكون اقتراح حكم أخلاقي صالحا أو مقبولا في زمننا هذا إلا إذا أمكن له أن يدخل ضمن النسق التقني، وأن يتوافق معه».

3 - تبدو التقنية مستقلة عن كل موقف أخلاقي لأنها ترسم غاياتها بنفسها وتسير وفقا لمنطقها الذاتي. إنها تحرر من كل عقبة تقف أمام فعل الإنسان، كالأخلاق مثلا. إنها تقع خارج الخير والشر، أي متعالية عن القيم الأخلاقية. ولكن هذا الاستقلال يتيح لها أن تؤسس أخلاقيتها الخاصة المرتبطة بها، بحيث لن يكون أي حكم أخلاقي مقبولا إلا إذا توافق مع النسق التقني.

4 - يتطلب هذا السؤال الأخير كتابة موضوع إنشائي مقتضب تتوفر فيه العناصر التاليـــة:

- تحديد إشكالية تتصل أساسا بعلاقة الإنسان بتطور التقنية.
- محاولة إبراز، من خلال التحليل، العناصر التالية:
  * تحديد مفهوم التقنية.
  * إعطاء نظرة عامة عن مسار التطور التقني
  * إبراز دور الإنسان في استعمال التقنية، وكذا أثر التقنية على الإنسان (هل هي وسيلة لتحريره أم لاستعباده؟)
  * هل التقدم التقني يتم بمعزل عن إرادة الإنسان وفقا لقوانين ذاتية أم خاضع لإرادة الإنسان ومراقبته؟
- استخلاص أن حضور التقنية في المجتمعات المعاصرة أمر لا محيد عنه مع إبراز أن الإنسان قادر على توجيهها لصالحه أم أنه، على العكس من ذلك، لا يعدو مجرد منفعل بها وخاضع لها.

النص رقم 3: المشاكل الإنسانية لنظام الآلية

«إن التقدم التقني الذي عرف توسعا كبيرا في الصناعة قد أدى منذ قرن ونصف إلى انتشار مهول لمواد الاستهلاك. ويمكن القول إن أي نظام اقتصادي بقدر ما يتميز بتنظيم عقلي ومحكم بقدر ما يدرب جماهير الناس - بالتدريج - على الرفاهية وحفظ الصحة، ويزيد في رفاههم المادي.

فاستجابة إلى حاجة الناس إلى الغذاء والملبس والمسكن تقدم حلول وفيرة ومتطورة لتلبيتها، فتنعكس، أي الحلول، على تلك الحاجات، فتهذبها وتحولها.

وباختصار، يستطيع الفرد - من حيث هو مستهلك - أن يتمتع بالتقدم التقني، شريطة أن يكون النظام الاقتصادي والاجتماعي منظما ومهيكلا بشكل يمكن معه توزيع مواد الاستهلاك على الجميع، واقتناؤها من طرف الجميع. ولكن حتى في مثل هذا الافتراض، هل بوسع الفرد الذي يستفيد من شغله من حيث هو مستهلك أن يتمتع به كمنتج على طريقة الحرفي الماهر في العصر الوسيط؟ وفي حالة عدم التمتع به، هل باستطاعته على الأقل ألا يتعذب من جرائه؟ هل العامل الذي ذهب ضحية الأعمال المجزأة والفاقدة لكل معنى - وذلك في سياق التطور التكنولوجي - هل بوسع هذا العامل أن يأمل في الشعور بالفرحة أثناء الشغل في المصنع، وبنمو وازدهار

شخصيته؟ ألا ينبغي العدول عن هذه «الطوباوية»، والبحث عن حلول خارج المصنع، في الثقافة وأوقات الفراغ المتنوعة التي تجد فيها الأذواق الشخصية إمكانية البروز والتعبير؟ (...)

في هذا المنظور، تقبل التضحية بالإنسان المنتج. وبتقدم نظام الآلية لم يعد الإنسان يعتبر عمله سوى مهمة قاسية وغريبة عن اهتماماته، وعمل شاق لمدة محدودة لابد من توزيعه على أكبر عدد ممكن من الناس (...) ينبغي أن ننظر في هذا الموقف المتشائم وتعديله. إن الصناعة الكبرى لا تستحق - في حد ذاتها الثناء الحماسي الصادر عن أنصار التقنية، ولا اللغة المطلقة من قبل رجال الأخلاق (...) فلم تعد الإدانة الكلية ولا المواقف العاطفية ممكنة.

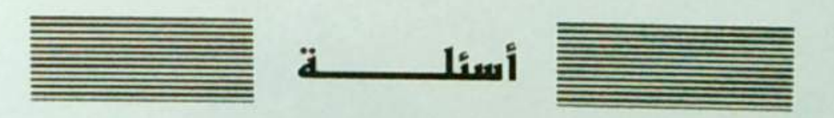
إن نظام الآلية في الصناعة، هو أحد المستويات العديدة لتحول عميق في ظروف حياة البشر. هذا التحول الذي يؤدي إلى انقلاب في طرق الإحساس والتفكير (...)

ومن المسائل التي تتفق عليها الكثير من المواقف - وهي محقة في ذلك - ، أن الآلية الصناعية قدمت خدمة كبرى للإنسان، وذلك بتحريره من المهام الصعبة الشاقة والمرهقة؛ إذ لم يعد الإنسان يستعمل كمحرك فيزيائي أو قوة خام، وسيبقى كذلك، إن العامل المستعبد من طرف الآلة أصبح نادر الوجود، وحتى في النظام القائم على الربح الخاص، فإنه من صالح رجل الأعمال - في أغلب الأحيان - إدخال طرق آلية في تفريغ البضائع وفي النقل...؛ وهي طرق أكثر اقتصادا بحكم تقدم الصناعة ذاتها (...)

ومع ذلك ينبغي ألا ننسى في المرحلة الحالية من التطور الصناعي أن الاستعباد الجسمي قد حل محله الاستعباد الذهني المترتب عن الأعمال المجزأة [داخل العمل المتسلسل]. إن المصالح الخاصة تمنع التقنيات من تحقيق كل وعودها الخيرة في اتجاه التحرر والكرامة الإنسانيين (...) ولا يمكن أيضا توجيه الاتهامات للتدهور النفسي والأخلاقي بنفس الوثوقية المبنية على الجهل التي كانت في السابق. إن المشكل موجود، لكن ليس كما طرحته بعض الأدبيات السطحية (فليس صحيحا أن الآلة تقضي بذاتها على كل فرصة في الشغل، ذلك أن الشروط المفروضة - بحكم وجود عقلنة تقنوية بحتة لفائدة مصالح خاصة - هي التي تعمق القطيعة بين العامل وشغله الآلي، وتتغذى هذه القطيعة على التمييز الحاد والمبالغ فيه بين النظرية وبين ممارسة الشغل مما أبعد العامل عن كل تفكير مهني. وتصبح هذه القطيعة خطيرة أيضا بسبب العلاقات المختلة القائمة في المؤسسات بين العمال وبين الإطارات المشرفة على الصناعة.

وفي الأخير يبدو أن إدخال نظام الآلية بشكل مكثف في صناعة المجتمعات الرأسمالية هو أبعد من أن يهدد كرامة الإنسان باعتباره مستهلكا، في مقابل ذلك، وإذا نظرنا إلى الإنسان من حيث هو منتج، فإن استخدام الآلية بتلك الكثافة يتضمن أخطارا كبيرة بالنسبة لتوازن الإنسان النفسي ومصيره الروحي، وسيكون من الصعوبة التغلب عليها.»

جورج فريدمان، المشاكل الإنسانية لنظام الآلية في الصناعة، عن الكتاب المدرسي: *الفكر الإسلامي والفلسفة* (للسنة الثالثة ثانوي)، طبعة 1992.



أسئلة

1 - كيف ينظر النص إلى نتائج التقدم التقني الصناعي على حياة الفرد بصفته مستهلكا؟
2 - لماذا يميز صاحب النص بين فرد مستهلك وفرد منتج داخل المجتمعات الصناعية؟

3 – أين تتجلى خطورة نظام الالية؟ ولماذا؟
4 – ما هي طبيعة الحلول المقترحة من طرف النص لتجاوز مشاكل نظام الألية الصناعي؟

النص رقم 4: السلطة والتقنية

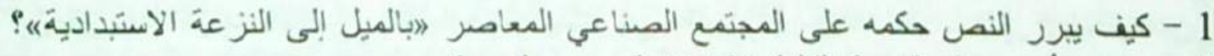
«إن المجتمع الصناعي المعاصر يميل، بحكم طريقة تنظيمية لقاعدته التكنولوجية، إلى النزعة الكلية الاستبدادية. والنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد تنميط سياسي إرهابي، بل هي أيضا تنميط اقتصادي – تقني غير إرهابي يؤدي بدوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة. ولا يمكن في مثل هذه الشروط قيام معارضة فعالة للنظام. فالنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد شكل حكومي أو حزبي نوعي، وإنما تنبثق بالأحرى عن نظام نوعي للإنتاج والتوزيع متوافق تمام التوافق مع تعدد الأحزاب والصحف، ومع «انفصال السلطات»، إلخ.

إن للسلطة السياسية اليوم مطلق السلطة على الصيرورة الميكانيكية وعلى التنظيم التقني للجهاز. فحكومات المجتمعات الصناعية المتقدمة والمجتمعات التي في سبيلها إلى أن تصبح كذلك، تحافظ على بقائها وتحمي وجودها شريطة أن تعبئ، وتنظم وتستغل الإنتاجية التقنية والعلمية والميكانيكية الضرورية لمجتمع صناعي. وهذه الإنتاجية تعبئ المجتمع كما لو أنه كتلة واحدة، وتضع نفسها فوق كل مصلحة خاصة سواء أكانت مصلحة أفراد أم جماعات. وفي كل مجتمع منظم وقائم على الآلية، أضحت القوة الفيزيائية (أهي فيزيائية فقط؟) للآلة أكبر وأعظم من القوة الفيزيائية للفرد ولكل مجموعة من الأفراد. وهذه الحقيقة الفظة هي التي تفسر أن الآلة قد غدت أنجع أداة سياسية، ولكن معناها السياسي يمكن أن يعكس.»»

هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، عن الكتاب المدرسي، ص. 55.



أسئلة



1 – كيف يبرر النص حكمه على المجتمع الصناعي المعاصر «بالميل إلى النزعة الاستبدادية»؟
2 – ما هي أوجه هذه النزعة الكلية الاستبدادية حسب النص؟
3 – ما مبرر القول بأن «الآلة غدت أنجع أداة سياسية»؟
4 – هل يصح القول بأن التقدم التقني يمكن أن يصبح عاملا لاستعباد الإنسان؟




موضوعات للبحث والتحليـــل




1 - هل يمكن اعتبار التقنية خاضعة لجبرية خالصة في تطورها؟
2 - ما هي طبيعة العلاقة بين العلم والتقنية؟
3 - هل من حقنا أن نعزو إلى التقنية كل ما يمكن أن يلحق بالإنسانية من مآســي؟
4 - هل تتفق مع القول بأن التقنية طريقة تفكير ونمط عيش أكثر مما هي مجرد آلات؟
5 - هل هدف التقنية تحسين الطبيعة أم العمل على تخريبها؟
6 - هل المشروع الرامي إلــى «جعل الإنســان سيدا ومالكـا للطبيعـة» لازال يحتفظ بمعناه في الوقت الحاضر؟
8 - هل هناك اختلاف بين الحرفي والتقني؟
9 - بأي صفة يمكن القول أن التقدم تتولد عنه سلطة سياسية ذات نزعة كلية استبدادية؟



مراجــع للمطالعـــــة

- Bachelard (G). *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. PUF.
- Friedmann (G). *Où va le travail humain?*. Gallimard.
- Heidgger (M). «La question de la technique». in *Essais et conférences*. Gallimard.
- Ellul (J). *Le système technicien*. Ed. Calmann-Levy.
- Marcuse (H). *L'homme unidimensionnel*. Ed. Minuit.
- Marx (K) et Engels (F). *L'idéologie allemande*. 1ère partie. Ed. Sociales.



الفـــــن

ماذا يقصد بالفن؟ وما علاقة الفن بمفهوم الجمال؟ وما هي طبيعة الممارسات الفنية؟ وما هي الدوافع التي تكمن وراء الإبداع الفني؟ وكيف يمكن للأعمال الفنية أن تعمل على صياغة ذوق عام؟ عل يمكن اعتبار الفن محاكاة للطبيعة أم إعادة ابتكار لها؟

I – دلالات الفـــن:

يحيلنا تحديد مفهوم دقيق للفن إلى ثلاث مستويات:

* الفن بالمعنى الشائع هو نشاط إنساني تتجلى فيه القدرة الإبداعية للإنسان. فهو يتجلى في كل المنتوجات الفنية كالموسيقى، والنحت، والرسم... وهو يحدث في الإنسان إحساسا بالفرح والسرور والمتعة. فهو على العكس من العمل الإنتاجي الذي يكون مقترنا بالتعب والملل والمشقة.

* الفن من الوجهة اللغوية: يعني المدلول اللغوي لكلمة فن في لسان العرب التفرع والتنوع (أفنان الشجرة: فروعها، وفنون القول: أساليبه وأنواعه)، ومن هنا نتحدث عن فنون شتى كفن الرسم، و النحت، والموسيقى...

* المعنى الاشتقاقي لكلمة فن:

يعود لفظ الفن في أصله الاشتقاقي إلى كلمة «ars» اللاتينية التي يقصد بها معرفة تقوم على المهارة، وتتعلق بمجال محدد. كما استعمل لفظ «فن» في اللغة العربية كمرادف للصناعة، ومن هنا فإن الفن هو كل ما يقوم به الإنسان من صنائع وحرف.

إن هذه الدلالات الاشتقاقية تطابق الواقع التاريخي لنشوء الفن. وإذا كان في بداياته الأولى قد ارتبط بالصناعات والحرف، فإنه لم يتميز عنها إلا في فترة متأخرة، خاصة مع النهضة الأوروبية حيث أصبح له معنى خاصا.

نقرأ في تعريف لالاند للفن مايلي: يدل الفن على «كل إنتاج للجمال يتم بواسطة أعمال ينجزها كائن واع... كما يشير إلى الخصائص التي تشترك فيها كل الأعمال الفنية». ونستنتج من هذا التعريف خاصيتين أساسيتين يتميز بهما الفن: الأولى ارتباطه بالوعي، والثانية وجود عناصر مرتبطة بالعمل الفني ذاته، وهي الجمال.

إذا كان الجمال هو العنصر الأساسي في العمل الفني، فما هو الجمال؟ وما الذي يجعل من «شيء ما» موضوعا جميلا؟

II - الفـن كقيمة جماليـة:

1 - تحديد مفهوم الجمـال:

يتحدد مفهوم الجمال أو الجميل داخل الحقل الفلسفي منـذ أفلاطـون بوصفـه قيمـة تؤلـف مع قيمتي الخير والحق مجال مبحث القيم في الفلسفة، أي الأكسيولوجيا، تقابل كل واحدة منها ثلاث مباحث فرعية: مبحث الأخلاق (الخير)، مبحث الحق (المنطـق)، ومبحـث الجمـال (الجميل). أما علم الجمال في مدلوله الأصلي فيعني علم الإحساس، وكأن الجمـال لا يتجلى إلا من خلال الإحساس، أي الميل والعلاقة المباشرة للموضوع الجميل، والإحساس بالمتعة واللـذة، ومن هنا فإن الشيء الجميل هو ما نحس به ونميل إليه تلقائيا عبر الحـواس (العين، الأذن... رؤية منظر يعجبنا، سماع قطعة موسيقية...)، ولكن الإنسـان لا يقـف عند هـذا المستوى من الإدراك الجمالي المرتبط بالحواس، بـل يتجاوز ذلـك إلـى مـا هـو عقلـي حيث يصـدر أحكاما جمالية على الأشياء إما سلبا أو إيجابا، لذا فما هو أساس الحكم الجمالي، هل الإحساس وحده أم العقل؟وهل مرجع ذلك إلى الموضوع أم إلى الذات؟ وبعبـارة أخـرى، هـل الجمـال صفـة ذاتيـة نضفيها على الأشياء أم يعود إلى الأشياء ذاتها؟

2 - الجمـال والحكم الجمالي

حينما نصدر حكما ما عن شـيء يعجبنـا، كـأن نقـول: «هـذه الـوردة جميلـة» أو «هـذا المنظر الطبيعي يعجبني» أو غير ذلك من الأحكام التـي نعبر فيهـا عـن إحساسـاتنا، فعلـى أي أساس تقوم هذه الأحكام؟ وما الذي يجعل موضوعا فنيا يحظى بإعجابنا؟ هـل تقديرنـا لـه يعـود إلى خصائص معينة ملازمة للشيء الذي يحظى بهذا الإعجاب؟

يقسم ***أرسطو*** الأعمال الفنية المنتجة إلى نوعين: تلك التي ترتبط أساسا بالطبيعة، والتـي تجد مبدأ انبثاقها من ذاتها كنمو النبات، والإنسان الذي يلد الإنسان...، وهناك إنتاجـات إنسـانية كالفنون والصنائع التي تجد مصدر انبثاقها خارجها، والتي ترجع إلى الإبداع البشري (الكرسـي من صنع النجار، والتمثال من صنع النحات... الـخ). فهذه الأشياء صنعت من أجل المنفعـة والاستعمال، وهناك أشياء لم يتوخى منها الإنسان أي منفعة مادية وهي التي تنتمي إلـى مجـال الفن، وهي للمتعة الجمالية فحسب. فحينما نصدر حكما ونقول إن هذا الشيء جميل، فإن حكمنا هذا ناتج عن إحساس باللذة والرضى. إنه حكم جمالي.

ويرى ***كانط*** ضرورة التمييز بين الذوق الـذي يـترتب عـن اللـذة التـي نشعر بهـا أمـام الجمال، وبين اللذة الحسية المرتبطة بالمنفعة وإشباع الحواس. وهكذا يمكن أن نميز بين ما هـو جميل وما هو ممتع. فما هو جميل يرتبط بالحواس، لكن إذا كان الحكم الجمالي ذاتيـا ألا يعنـي أن هذا التقدير للجميل يعتبر تقديرا فرديا؟

يجيب كانط إن اللذة التي نشعر بها أمام الجميل كلية وعامة لأنهـا تحصـل بـالضرورة عند الجميع، فهي ذات طبيعة كونية وعامة تتعلق بجميع الأفراد. إنها ذاتية، ولكنهـا فـي الوقـت نفسه ***ذات بعد كوني***، وهذه الكونية تختلف عـن الحكـم المعرفـي لأن هـذا الأخير يعتمـد علـى الأحكام المبرهن عليها منطقيا، بينما الحكم الجمـالي يرتبـط بـالذات. فكيـف يمكـن لحكـم يرتبـط

بالذات أن يكتسي طابعا كونيا وموضوعيا؟ أليس في هذا تناقض؟ ظاهريا هناك تناقض، ولكن في الواقع أن هذا الحكم الجمالي صادر عن «الحس الجمالي المشترك». إذا كان الذوق ملكة كونية شاملة، فكيف نفسر اختلاف الأذواق التي تعبر عن مختلف الاتجاهات الفنية؟ وكيف يمكن أن نفسر اختلاف الناس في إدراكاتهم للموضوعات الفنية (الجمالية)؟ ألا يمكن أن ندخل في حسابنا اختلاف أساليب التربية والظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في تحديد الذوق الجمالي عند الناس؟

3 - طبيعة الحكم الجمالي

بعد أن حددنا منهج الجمال وطبيعة الحكم الجمالي، سنعرض إلى طبيعة الممارسة الفنية كما يحددها كانط، ويميزها عن أشكال أخرى من الممارسة، حيث يطرح مجموعة من الشروط التي يجب أن تتوفر في كل عمل فني منها:

* أن يكون العمل الفني صادرا عن إرادة منبثقة من العقل، هذا ما جعله يستبعد عمل الحيوانات كالنحل الذي يعتبر إنتاجه مجرد نتاج لطبيعته الخاصة الغريزية.

* إن المعرفة في العمل الفني لا تعتبر كافية لكي ينتج عملا فنيا، لأن العمل الفني (يرتبط بما هو عملي)، وهذا ما يميز الفن عن العلم.

* يشترط في العمل الفني أن تكون ممارسته مصدر متعة، وهو ما يميزه عن العمل الحرفي الذي يكون الهدف منه الحصول على منفعة مادية.

III - دوافع الإبداع الفني

ما هي الدوافع التي تكمن وراء الإنتاج الفني؟ هل المحاكاة أم العقل؟ أم اللاشعور؟

1 - الموقف الأرسطي

يرى أرسطو أن المحاكاة هي أساس الإبداع الفني. إنها في نظره غريزة في الإنسان، تحقق ممارستها لذة للناس، والدليل على ذلك هو أننا نشعر بلذة حين نشاهد منظرا طبيعيا أحكم تصويره. وانطلاقا من هذا المبدأ (مبدأ المحاكاة). يفسر أرسطو ظاهرة الشعر، وكيف انقسم الشعراء وفقا لطبائعهم، حيث يرى أن «ذوي النفوس الخسيسة حاكوا أفعال الأدنياء، وأنشأوا الأهاجي، وذوو النفوس النبيلة حاكوا أفعال وأعمال الفضلاء، فأنشأوا الأناشيد والمدائح».

2 - الموقف الهيجيلي

إن المبدأ الأرسطي الذي يرجع الإبداع الفني إلى محاكاة أشياء الطبيعة مبدأ تقليدي وقديم وشكلي لأنه يعيد تكرار الظاهرة الموجودة بشكل يتوخى منافسة الطبيعة يظل أدنى بكثير منها، ومن هنا يكون فيه تكلف وتصنع، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفن في جوهره ليس محاكاة أو تقليدا للطبيعة، وإنما هو ناتج عن إبداع الإنسان ككائن يمتلك وعيا. إن هذه السمة

تدفع الإنسان من جهة إلى وعي ذاته من الداخل، ومن جهة أخرى يميل إلى تحقيق ذاته في كل ما يعطى له مباشرة ويوجد بكيفية خارجة عنه، ومن ثم يميل إلى نزع طابع «الغرابة القاسية» عن العالم المحيط به، أي على التأثير في العالم الخارجي. إن القمية الفنية لشيء ما تترتب عن حضور ما هو إنساني فيه.

3 - الموقف الفرويدي

يحاول فرويد أن يكشف عن الآليات النفسية المتحكمة في الإبداع الفني، حيث يعتبر أن اللاشعور، تلك المنطقة المظلمة في حياتنا النفسية، والتي نجهل عنها الشيء الكثير تلعب دورا مهما في الإبداع الفني. فالفنان مثله مثل العُصَابي ينعزل عن الواقع ليشبع رغباته وغرائزه، وينزوي داخل عالم هو العالم الخيالي المبدع، لكنه يتمكن - على عكس العصابي - من العودة إلى الواقع ليعبر عن تطلعات الرغبات اللاشعورية، ويكتسب تعاطف الآخرين في تعبيره عنها. ومن هنا، فإن الأعمال الفنية ليست في نظر فرويد إلا تعبيرا عن رغبات مكبوتة انفلتت من عقالها، مثلها مثل الأحلام، وفلتات اللسان...

IV - إمكانية العمل الفني

لقد لاحظنا أن تفسير دوافع الإبداع الفني تختلف من مفكر لآخر، ولكن ألا يمكن أن نبحث عن قواعد وأسس يقوم عليها الإبداع الفني، وتؤدي إلى وجوده - وراء هذا الاختلاف-؟ ألا يمكن اعتبار أن العمل الفني هو نتاج القدرة على التخيل والإبداع الحر؟ وكيف يمكن أن تصبح الأعمال الفنية ذات قيمة خاصة تؤثر في الذوق العام، وتعمل على صياغته؟

لقد حاول ***كانط*** أن يحدد الكيفية التي تجعل العمل الفني ممكنا، وما يعطي للأعمال الفنية قيمتها، وأرجع ذلك إلى موهبة أو ملكة فطرية يمتلكها بعض الناس دون غيرهم، وهي ما يسمى بالعبقرية، فهي شرط لكل إبداع فني، فالفنان عبقري أصيل بالضرورة، ولا يحتاج إلى تعلم أو محاكاة للأشياء لأنه مبدع. إن هذه العبقرية قادرة على خلق نماذج، ومدارس تتبع، ويمكن أن تتعلم، فهي ليست شذوذا تجعل الإنسان كائنا منزويا ومنعزلا عن محيطه، فهي تخلق القواعد والأسس للعمل الفني دون أن يعني ذلك التقليد المطلق، للمعلمين الكبار، بل استحضار واستلهام خطواتهم دون تكرارها.

أما ***نيتشه***، فإنه يرى أن النشاط الذي يمارسه المبدع الفني أو العبقري لا يبدو مختلفا عن عمل المخترع في مجال الميكانيكا أو المؤرخ أو الخبير بفنون الحرب. ففي كل هذه الأعمال يكمن مجهود إنساني، إلا أن عمل الفنان لا نراه إلا في صيغته المكتملة مما يخفي عنا جهد الفنان، ومن ثم فإن إحساسنا بعبقريته تتكون لدينا من تأثرنا بعمله، وتعبيره عن حقيقة لم نكن نتصورها.

نستنتج أن كانط قد ربط بين العمل لفني والعبقرية حيث يعتبر أن الإبداع نتيجة لموهبة طبيعية، بينما يرى نيتشه أن الإبداع الفني هو نتيجة لعمل مضن وشاق شأنه في ذلك شأن الأنشطة الأخرى التي تتجلى في الاختراعات الناتجة عن المجهود الإنساني.

V – الفن والطبيعة

إن الطبيعة هي المجال المفضل لتأملات الفنان حيث تمده بمواد يوظفها في إبداعاته الفنية، كالألوان والأصوات والنماذج، ويجد فيها صورا جمالية تجذبه إليها ويتخذها كنماذج يحاكيها ويقلدها، فإلى أي حد يعتبر الفن محاكاة للطبيعة؟

يرى *أفلاطون* أن الفن هو أيسر سبيل لتقديم صورة سطحية عن العالم بأكمله بما فيه الطبيعة، فالفنان يدعي أن له القدرة على تقليد ومحاكاة ظواهر الطبيعة. إن عمله الفني أشبه بالمرآة تنعكس عليها هذه الظواهر الطبيعية، ولكن لا تمثل الحقيقة لأن ما تعكسه المرآة ليس هو حقيقة الشيء. فإذا رسم الفنان كرسيا، فلهذا الكرسي مرتبة ثالثة في الوجود، إذ هناك فكرة الكرسي كما هي في عالم المثل (كما صنعها الذهن الإلهي)، وهناك الكرسي المادي الذي يصنعه النجار، وثالثا مظهر الكرسي كما يتجلى في ما يرسمه الفنان. من هنا فإن عمل العمل الفني لا يحاكي المثل الثابتة للأشياء ولا يصنع الأشياء كما هي في الواقع، وإنما يحاكي مظاهر الأشياء الجزئية. إن الفنان إذن أبعد ما يكون عن «الإبداع»، بل إنه أدنى مرتبة من مرتبة «الصانع»، لأن الصانع على الأقل يمدنا بأشياء فعلية، أما الفنان فإنه فقط يحاكي الأشياء التي تمدنا بها الطبيعة، والأشياء التي أنتجها الصانع. إن نقد أفلاطون للعمل اللفني يرتبط بنظريته في المثل، حيث تكون الأعمال الفنية في نظره أقرب إلى الظلال والأشباح التي هي أدنى مراتب الوجود، وهي أبعد الأشياء عن الحقيقة. إن المحاكاة في نظره تشوه الواقع وتزيفه. إن هذا الموقف الأفلاطوني ينطبق على كل الأعمال الفنية، كالشعر، والتصوير، والنحت، والموسيقى...

إن *هيجل* يعتبر بدوره أن المحاكاة ليست الهدف الأساسي للفن، ولكن من موقع فلسفي آخر حيث يرى في العمل الفني «خلقا ذاتيا للإنسان»، إنه تجل للروح والعقل، وإعادة إنتاج الإنسان لذاته في الأشياء الخارجية، كصيغة لصنع علاقة الإنسان الروحية بالعالم. وهكذا، فإن الإنسان يتعرف على ذاته من جديد من خلال الإنتاج الفني معبرا عن ذلك في الأشياء الخارجية. إن الجميل (الرائع) موجود في ما يصنعه الإنسان ويضفيه على الطبيعة. إن التعبير الفني عن الواقع هو نشاط إنساني بالدرجة الأولى. يقول هيجل: «إن النشاط الفني يتميز عن غيره من النشاطات النظرية والعملية بأنه يهتم بالمواضيع لذاتها ولا يهدف إلى تحويل هذه المواضيع إلى فكرة ومفهوم». إن هيجل يستبعد انتماء الجمال الطبيعي إلى مجال الإستطيقا لأنه يرتبط بما هو حسي، ولا يرتقي إلى المستوى العقلي، فالجمال الفني ليس أسمى من الجمال الطبيعي من حيث الكم، بل من حيث الكيف. إن سمو الجمال الفني ناتج عن سمو مصدره الذي هو العقل. فالعقل وحده هو الذي يتمتع بالوجود الحقيقي. والجمال الطبيعي هو انعكاس للعقل، ولا يكون جميلا إلا في الحالة التي ينتمي فيها إلى العقل، وفي هذا يقول: «إن الجمال الذي ينتجه العقل هو موضوع العقل وإبداعه. وكل إبداع للعقل هو موضوع يستحيل إنكار تساميه». يرتبط هذا التصور عن علاقة الفن بالطبيعة عند هيجل بتصوره العام لتاريخ الإنسانية حيث أن هذا الأخير في نظره هو ميدان لتحقق الوعي بالحرية. ويشكل الفن والدين والفلسفة لحظات تجسد تطور الروح نحو الوعي بذاتها كذات حرة.

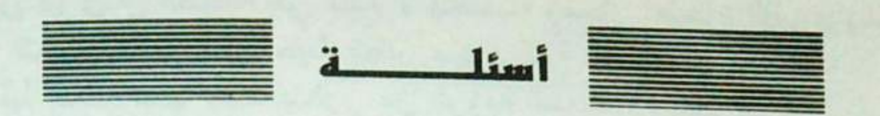
أما ***برغسون*** فيرى أن الطبيعة هي منبع لا ينضب، ومجال للإبداع الفني، وما يجعلها غير ذات قيمة هو التعامل النفعي معها حيث تعتبر مجرد كتلة للاستغلال والاستهلاك. والفنان الحقيقي هو الذي يقيم علاقة معها حيث يتحرر من الرؤية النفعية، ويعتبرها مصدرا للإلهام، والتمتع بجمالها، ويمتلكه سحرها، وينصهر وجوده الإنساني في الوجود الطبيعي، وهذا لا يتأتى إلا إذا تم التحرر من أطر الفهم والعقل الذي لا يرى في الطبيعة إلا ما يقبل القياس والتجزيء... إنه يريد أن يؤسس علاقة صميمية وحميمية بين الأنا (الذات الإنسانية) والطبيعة، ويقع التوحد بينهما. وفي الفن يتجلى هذا التوحد الذي يعيد لنا إنسانيتنا التي نفتقدها في خضم الحياة المادية.

نصـــوص للتحليـــل

النص الأول: هــل الفــن عبقريــة؟:

«إن النشاط الذي يمارسه العبقري لا يبدو البتة كشيء مختلف في عمقه عن النشاط الذي يقوم به المخترع في الميكانيكا والعالم الفلكي أو المؤرخ والخبير بفنون الحرب. فكل هذه الأنشطة تجد تفسيرها لو كنا نمثل أناسا، تتجه فعالية تفكيرهم في اتجاه وحيد، يستعملون كل شيء كمادة أولية، لا ينفكون عن ملاحظة الحياة الداخلية لأنفسهم وللغير، كذلك ملاحظة متأنية، ولا يسأمون من تركيب وسائلهم تركيبا منظما. إن العبقري لا يفعل شيئا سوى أن يتعلم في بداية الأمر كيف يضع اللبنات والأحجار، ثم بعد ذلك كيف يبني ويشيد - إنه لا يفعل شيئا غير البحث دوما عن مواد والعمل دوما على إضفاء الشكل على تلك المواد. فكل نشاط يقوم به الإنسان هو في غاية التعقيد بحيث إن ذلك النشاط بوصفه كذلك، ليس حكرا على العبقري وحده: لكن لا شيء من تلك الأنشطة «بمعجز» - فما الذي يحمل إذن على الاعتقاد في أن الفنان والخطيب والفيلسوف هم وحدهم العباقرة؟ وأنهم وحدهم الذين ينفردون بامتلاك الحدس؟ (كلفظ نجعلهم من خلاله ممتلكين لمنظار صغير، عجيب، ينظرون بواسطته إلى «الوجود» مباشرة!) إن الناس لا يتحدثون قصدا عن العبقرية إلا حيثما تكون نتائج الذكاء الفائق، بالنسبة لهم، جد ممتعة، وحيثما لا تكون لديهم الرغبة في الشعور بالغيرة. فأن ندعو أحدا بكونه «ذا مواهب خارقة»، هذا يعني «أننا لا نستطيع أن ننافسه». وفضلا عن ذلك، فإن كل ما هو تام وكامل يثير الدهشة، في حين إن كل ما هو في طور الإنجاز، يُنْتَقَصُ من قيمته. والحال انه لا أحد بإمكانه أن يدرك في العمل الفني (المنجز) الكيفية التي أنجز بها؛ وتلك ميزته، لأننا حيثما كان بإمكاننا الوقوف على عملية الإنجاز، نصاب بشيء من الفتور. إن فن التعبير، كفن مكتمل يستبعد كل فكرة تتعلق بالصيرورة؛ إنه يفرض نفسه بصورة استبدادية ككمال حاضر. وفي ذلك يكمن السبب في كون الفنانين الذين يمارسون بوجه خاص فن التعبير، هم الذين يعرفون بكونهم عباقرة، وليس رجالات العلم. إن هذا التقدير، وهذا الازدراء ليس في الواقع سوى تصرف غير ناضج للعقل.»

Nietzche. Humain trop humain عن ***الكتاب المدرسي***، ص.71.



أسئلة

المستوى الأول:

1 – استخرج فكرة النص الرئيسية

2 – اشرح: الحدس – العبقرية – فن التعبير

المستوى الثاني:

1– ما هي الحجج التي يصل النص بمقتضاها إلى نزع كل خاصية خارقة عن الفنان المبدع؟

2 – اشرح قول النص: «إن فن التعبير كفن مكتمل يستبعد كل فكرة تتعلق بالصيرورة. إنه يفرض نفسه بصورة استبدادية ككمال حاضر»

المستوى الثالث:

1 – ألا يؤدي نفي العبقرية عن العمل الفني إلى القول بأن كل إنسان يستطيع أن يكون مبدعا؟

2 – إذا كان فن التعبير نتاج للعمل الدؤوب الذي يقوم به الفنان، فما الذي يميزه عن عمل المخترع في مجال الميكانيكا؟

الجواب عن الأسئلة

المستوى الأول:

1 – الفكرة الأساسية للنص:

إن الإنتاج الفني، شأنه شأن الإنتاجات الأخرى، هو نشاط إنساني بالدرجة الأولى.

2 – الشرح:

– الحدس: هو الرؤية المباشرة لموضوع ما دون الاعتماد على الاستدلال العقلي، أي انتقال الذات إلى موضوعها مباشرة وبدون وسائط.

– العبقرية: الملكة الكامنة في نفس الإنسان، والتي تمنحه القدرة على الابتكار وتجعله كائنا متميزا في مجتمعه بفضل إبداعاته سواء الفنية أو العلمية أو غيرها.

– فن التعبير: تمثيل المعاني والحالات النفسية تمثيلا جميلا في قالب لغوي قد يكون شعرا أو نثرا، كما قد يكون نحتا أو رسما أو تصويرا...

المستوى الثاني:

1 – يدلي نيتشه ببعض الحجج التي تجعل الفنان المبدع كائنا إنسانيا كباقي الناس في ما يلي:

– إن نشاط الفنان المبدع لا يختلف في جوهره عن نشاط المخترع لأن وراءه جهد إنساني والفعالية الإنسانية بهذا الصدد تسير في اتجاه واحد.

- يلاحظ الفنان الحياة الداخلية ثم يعيد صياغتها، ومن ثم فعمله هذا نتيجة لمجهود كما هو الشأن بالنسبة لأعمال أخرى.
- إن عمل الفنان نتيجة للتعلم أيضا.

2 - إن فن التعبير هو عمل يقوم به الشاعر مثلا من خلال خطوات منظمة كثيرا ما نجهل عنها الشيء الكثير ولا نعرفها إلا حينما تصبح فنا مكتملا. إن ما يجعل عمل الفنان مثار للتعجب هو أننا ننظر إليه من خلال صورته المكتملة لا من خلال الآليات التي تحكمت في إنتاجه.

المستوى الثالث:

1 - إن العبقرية كما يحددها نيتشه - مجهود إنساني خلاق - تستبعد فعلا كون الإبداع الفني هو نتيجة لمميزات خارقة للفنان المبدع، ومن هنا فإن كل إنسان هو مبدع بالقوة، وحينما تتوفر له إرادة الإبداع والمثابرة يتحول إلى مبدع بالفعل. إن نيتشه يوازي بين الإبداع الفني والاختراعات العلمية، إذ أنهما في جوهرهما نتيجة لنشاط العقل البشري.

2 - إن ما يميز العمل الفني عن عمل المخترع في مجال الميكانيكا، هو أن المخترع في مجال الميكانيكا يصل إلى ذلك من خلال قواعد يمكن تعلمها في حين أن عملية التعلم وإن كانت ضرورية، فإنها ليست كافية بالنسبة للفنان المبدع لأن المبدع الفني يضفي بعض خصائصه الذاتية على عمله الإبداعي. إن عمله هذا يفرض نفسه بكيفية استبدادية على الآخرين، وهذا ما يجعلهم يصفونه بأنه من نتاج عبقري. إن هذا التمييز ليس في واقع الأمر إلا انعكاس لعدم النضج العقلي، أي هو فقط لجهلنا بالآليات التي تتحكم في عملية الإبداع الفني.

النص رقم 2: ليس الفن محاكاة للطبيعة.

«قديم هو المبدأ الذي ينص على وجوب محاكاة الطبيعة (...). يوم» كان التفكير ما يزال في بدايته، كان من الممكن الاكتفاء بفكرة مماثلة، وهي ما تزال تتضمن على كل حال شيئا يمكن تبريره بأسباب وجيهة، شيئا سينكشف لنا كل لحظة من لحظات الفكرة، له مكانته في تطورها مثله مثل لحظات أخرى كثيرة يكمن الهدف الأساسي للفن. بموجب هذا التصور، في المحاكاة وبعبارة أخرى في الاستنساخ البارع للأشياء كما هي موجودة في الطبيعة، وتكون ضرورة مثل هذا التقليد الذي يتم وفقا للطبيعة مصدرا بالتالي للذة. إن هذا التعريف يعزو إلى الفن هدفا شكليا خالصا، هدف إعادة صنع ما هو موجود في العالم الخارجي، وكما هو موجود فيه، مرة ثانية، وبالوسائل المتاحة للإنسان. لكن هذا التكرار قد يبدو شاغلا عديم النفس لا طائل فيه؛ إذ ما حاجتنا إلى أن نرى من جديد في لوحات أو على خشبة المسرح حيوانات أو مناظر أو أحداثا إنسانية سبق لنا أن عرفناها على اعتبار أننا رأيناها أو نراها في حدائقنا وفي بيوتنا، أو أننا سمعنا في أحوال معينة، أشخاصا من معارفنا يتحدثون عنها؟ بل يمكننا القول أن تلك الجهود الباطلة اللامجدية ترتد إلى لعبة باعثة على الغرور والإعجاب بالذات، لعبة تظل نتائجها على الدوام دون ما تقدمه لنا الطبيعة، ذلك أن الفن المحدود في وسائل تعبيره لا يمكن أن ينتج إلا أوهاما أحادية الجانب، ولا يمكنه أن يقدم سوى ظاهر الواقع لواحدة فحسب من حواسنا؛ وبالفعل حين لا يتخطى الفن المحاكاة الخالصة، يعجز عن الإيحاء لنا بواقع حي أو بحياة واقعية: فكل ما في وسعه أن يعرضه علينا لا يعدو أن يكون صورة كاريكاتورية للحياة (...)».

هيجل، *مدخل إلى علم الجمال*، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1978، صص. 34 - 38.

الذين يفتقدون إلى المؤهلات الجسدية والفكرية يخترعون القوانين والقيم والعدالة للتعويض عن فقرهم الوجودي. إن العدالة عندهم هي احترام القانون، ولكنهم لايتحدثون عن احترامه إلا خوفا من تفوق الأقوياء. إن القانون إذن ،حسب كاليكليس، من صنع الضعفاء والغير المقتدرين: إنه أنانية هؤلاء الضعفاء الذين تصدر عنهم هذه القيم (والذين يلقبهم بالخرفان).

في المستوى الثاني من النص يركز كاليكليس على مفهوم الطبيعة، فماذا تعني بالنسبة إليه؟ على النقيض من القانون الذي يخضع للتحول والاتفاق، فإنها تمثل كل ما هو فطري وتلقائي، وهي مجموعة الخصائص التي يتميز بها كل فرد. إن النظام الطبيعي هو تقريبا شبه بيولوجي يحيلنا إلى القوة التي تفهم هنا كمرادف للعنف. إن هذا العنف الذي ينتمي إلى الطبيعة هو القانون الأعلى. إن الأقوى، بحسب هذا القانون، هو الذي يكون له حظا أعلى. إن ما هو قانوني وشرعي يعادل القوة. والقوة في حالة الطبيعة هي السائدة، وهي التي تضفي الشرعية على كل قانون. إن النظام الإنساني، كما هو الشأن بالنسبة للنظام الحيواني، يعبر عن القوة والنصر، وباختصار فإن علاقة «السيطرة والخضوع» التي تتأسس بواسطة العنف الشرعي هي أساس كل قانون.

وفي نهاية النص يضع كاليكليس موضع تساؤل التربية التي ترسخ في أذهان الأقوياء الشعور بالخضوع، والتي تقتل فيهم كل رغبة للتفوق، ويستدل على ذلك بالتربية التي يخضع لها الأشبال، حيث تستخدم التربية خطابا سحريا وكاذبا ليمنح للبعض القوة وينزعها من البعض الآخر. إن الطبيعة تريد التفوق لما هو طبيعي، ولكن التربية تزيف ذلك.

القيمـة الفلسفية للنـص:

يكتسي النص قيمة وجودية، إذ أن دفاع كاليكليس عن أطروحته (التقابل: قانون – طبيعة) هو ضمنيا مواجهته لموقف أفلاطون الذي كان له موقفا سلبيا من السوفسطائيين. إنه يرفض بكل احتقار القوانين التي تريد أن تجعل من الضعفاء أقوياء، وكذلك يتضمن النص قيمة أخرى تتمثل في كونه يوضح لنا أصل القوانين والقيم الأخلاقية التي هي من وضع الضعفاء.

ونجد في الفترة المعاصرة إعادة إنتاج لهذه الأطروحة من طرف نيتشه الذي يعتبر بدوره أن القيم الأخلاقية هي ثمرة لقيم الضعفاء التي تجعل السيادة لكل ما هو سلبي في الحياة. إنها إحساس العبيد اتجاه السادة. وهذه الأطروحة النيتشوية قريبة من الموقف السوفسطائي إزاء القيم الأخلاقية في العصر اليوناني. إن هذا النص الأفلاطوني يحافظ على راهنيته رغم مرور قرون عليه مادام يرجع أصل القوانين إلى عوامل ذاتية ونفسية.

ولكن سقراط في موقع آخر من كتاب «جورجياس» لأفلاطون يقلل من شأن هذه الأطروحة [= أطروحة كاليكليس]، حيث يعتبر أنه إذا استطاع الضعفاء أن يفرضوا قوانينهم فهذا دليل على أنهم أقوياء.

خلاصــة

في الحقيقة، إنه من الصعب أن نؤسس القانون الذي هو أسمى تعبير عن العدالة على أساس القوة، لأن القوة وحدها بدون قيم تدعمها من العسير أن تفرض نفسها. ومع ذلك، فإن أطروحة كاليكليس اكتسبت نوعا من الشرعية التاريخية لأنها تتكرر عبر تاريخ الفلسفة، بشكل أو بآخر، عند كثير من الفلاسفة نذكر منهم هوبس الذي تناول نفس الأطروحة التي تقول بأن القوة تؤسس القانون، وبالتالي العدالة.

- إن هيغل لا يتوجه - في هذا النص - بكيفية أساسية إلى الرأي الشائع حول الفن بقدر ما يتوجه إلى التصور الأفلاطوني الذي يعتبر الفن مجرد نسخة مشوهة لما هو موجود في الواقع، إذ يعتبره نسخة من الدرجة الثالثة (الفنان يحاكي الواقع) والواقع ليس إلا شبح لواقع حقيقي يوجد في عالم المثل). إن أفلاطون انطلاقا من نسقه الفلسفي يعتبر أن المثل هي التي تتمتع بالوجود الحقيقي (للمزيد من التدقيق راجع نص أفلاطون: ***وهم الإبداع الفني*** (ضمن الكتاب المدرسي، ص. 69).

- لا ينتقد النظرية الأفلاطونية في الإبداع الفني فحسب، بل يرفضها لأن الفن في نظره ليس محاكاة للمظاهر. إن هذا الرفض لهذه الأطروحة يمثل بكل تأكيد أحد أغراض النص من خلال إظهاره لعبثيتها.

- إبراز الموقف الهيجيلي: ***الفن كتجل للروح***

* المجال الفني أسمى من المجال الطبيعي لأنه تجل للروح.
* إن الجمال الفني يستمد قوته من كونه صادر عن الروح ويدين بوجوده إليها.
* إن الروحي هو وحده الحقيقي.
* الجمال الفني يتجاوز كل ما هو محسوس.

⇐ يؤكد هيجل في هذا النص على الطابع الروحي للجمال الفني ويستبعد محاكاته للعالم الخارجي. إنه [أي الجمال الفني] لايمكن أن يكون عبدا لما هو مشخص أو ملموس.

خلاصـــة

نستنتج من خلال هذا النص أن الفن أو الجمال الفني لا يتولد عن ما هو محسوس أو عن الأشياء الخاضعة للحواس، بل هو نتيجة لروح متعالية عن هذا العالم التي تتجلى في عدة مستويات في الطبيعة، والفلسفة، والتاريخ، وكذلك في الفن.

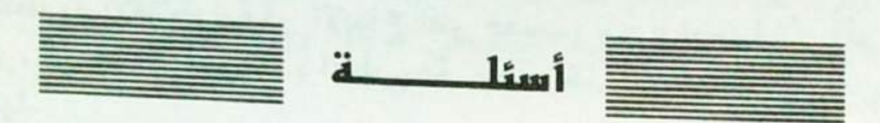
إن الفن، إذن، ما هو إلا تعبير عن رَوح أسمى تتمظهر في الإبداع الفني الذي ليس في جوهره تقليدا ومحاكاة لظواهر الطبيعة، بل إنه أسمى منها، لأن هذا السمو يستمده من سمو المصدر الذي يرجع إليه.

النص رقم 3: الفن إشباع لرغبات مكبوتة

«لقد اتضح لنا أن مملكة الخيال «ملاذ» يجري تنظيمه لدى الانتقال المؤلم الوقع من مبدإ اللذة إلى مبدإ الواقع، لكي يكون بديلا عن الإشباع الغريزي الذي يتحتم العزوف عنه في الحياة الواقعية. فالفنان كالمريض العصابي ينعزل من الواقع الذي لا يبعث على الرضى إلى ذلك العالم الخيالي، ولكنه يبقى وطيد العزم بخلاف العصابي على سلوك طريق العودة ليرسخ موطئ قدميه في الواقع. وما إبداعاته، أي الأعمال الفنية إلا تلبيات خيالية لرغبات لا شعورية مثلها مثل الأحلام التي تجمعها وإياها سمة مشتركة واحدة، وهي أنها بمثابة تسوية وحل توفيقي، لأنها ملزمة هي أيضا بأن تتحاشى الصراع المكشوف مع قوى الكبت. ولكنها بخلاف منتجات الحلم النرجسية اللاجتماعية تستطيع أن تعتمد على تعاطف الناس الآخرين بحكم قدرتها على أن توقظ وتشبع لديهم نفس تطلعات الرغبة اللاشعورية. بالإضافة إلى ذلك، فإنها تستخدم على سبيل

المثال المكافأة المغرية، اللـذة التي تنبع من الإدراك الحسي للجمـال الشكلي. ومـا كـان بوسع التحليل النفسي القيام به هو أن يعيد، انطلاقا من العلاقات المتبادلة بين خبرات الفنـان الحياتية من انعزالاته العابرة، هو إعادة تكوينه الداخلي وكذلـك بنـاء مـا تنطوي عليه تطلعاتـه الغريزيـة الفاعلة، أي بناء ما هو إنساني خالد فيه.»

سيغموند فرويد، حياتي *والتحليل النفسي*، ترجمة جورج طرابشي (بتصرف)، بيروت، دار الطليعة، 1981، ص. 88.



أسئلـــــة

1 – يشبه النص الفنان بالعصابي. كيف ذلك؟
2 – يقابل النص بين إنتاجات الحلم وبين إنتاجات الفن. ابرز هذا التقابـل.
3 – يعتبر النص الخيال الفني مجالا لإشباع الرغبات التي يكبتها الواقـع المعيش. قارن هذا الموقف بالموقف الهيجيلي.

النص رقم 4: الإدراك الجمالي غاية أولى لكل عمل فني

«لا يكون العمل الفني مبدعا دائما لأجل غاية وحيـدة هي إحداث المتعـة لـدى المتلقي – أو بتعبير فلسفي – لكي يتم إدراكه جماليا فقط... لكنه مع ذلك يمتلك دائمـا دلالـة جماليـة. وسواء كان يخدم قصدية عملية أم لا، وسـواء كـانت هـذه القصديـة حسنـة أم قبيحـة، فإنـه يتطلـب على الدوام أن يُدرَك بشكل جمالي.

يمكن أن ندرك كل موضوع بطريقة جمالية سواء كان ذلـك الموضوع طبيعيا أو مبدعـا مـن طرف الإنسان. وإننا نقوم بذلك الإدراك... بدون أيـة إحالـة (عقليـة أو انفعاليـة) علـى شـيء مـا خارجـه. فحينمـا نشـاهد شـجرة مـا فـي معمـل نجـارة، فإننـا نربط عـادة رؤيتنـا هاتـه بمختلـف الاستعمالات التي يمكن أن يخضع لها خشب تلك الشجرة. كما أننا إذا كنـا دارسـي طيور سنربط رؤيتنا بمجموع الطيـور التـي يمكـن أن تستقر فيهـا. وبالنسبة لسباق خيـول مـا، فـإن المراهـن سيلاحظ الفرس الذي راهن عليه، وسيربط قدرات ذلك الفرس في السباق برغبته الشخصية في رؤيته رابحا لذلك السباق. أما الإنسان الذي يسلم ذاته كلية وببساطة لموضوع إدراكه، فذلك هـو الذي يدركه بشكل جمالي. لكن، يجب أن نقوم هنا بتمييز: فحينمـا نواجـه موضوعـا طبيعيا فإننـا نحن الذين نختار إدراكه بشكل جمالي، أما الموضوع الذي يبدعه الإنسان، فإنه على عكس ذلـك هو الذي يستوجب – أولا يستوجب – ذلك الإدراك الجمالي: إنه يحتوي على «قصدية ما» [لكي يُدرَك جماليا]...

إن الموضوعـات التـي يبدعهـا الإنسـان والتـي لا تسـتوجب أي إدراك جمـالي تسـمى عـادة «موضوعـات عمليـة». ويمكـن أن نقسـمها إلـى قسـمين: موضوعـات حاملـة لمعلومـات مـا، وموضوعات عبارة عن أدوات أو أجهزة. فالموضوعات الحاملة للمعلومات تكون قصديتها هي إيصال أو نقل لمفهوم ما. أما الموضوع الأداة أو الجهاز، فتكون قصديته في تأدية وظيفة ما...

إن أغلب الموضوعات التي تستوجب إدراكا جماليا - أي الأعمال الفنية - تنتمي أيضا لكل من هذين القسمين: فشعر تاريخي ما أو لوحة تاريخية ما يشكلان بمعنى ما حاملين لمعلومات تاريخية... لكن، قلتُ فقط «معنى ما». وهنا يوجد الفرق. ففي حالة موضوع بسيط حامل لمعلومات أو أداة أو جهاز بسيط، تكون القصدية مرتبطة بشكل كامل بالوظيفة التي يقومون بها، وهي إيصال المعنى أو نقل المضمون.

أما في حالة العمل الفني، فالاهتمام الذي يعطى للفكرة أو المضمون يظل موازيا ومساويا للإهتمام الذي يعطى للشكل، ومع ذلك، فإن العنصر الشكلي يبقى حاضرا في كل موضوع بدون استثناء مادام كل موضوع مكونا من مادة ومن شكل. وإننا لا ندرك جيدا كيف يمكن لنا أن نحدد بدقة عملية إلى أي حد يتم تركيز الاهتمام على هذا العنصر الشكلي بصدد موضوع معين. ولذلك لا يمكن لنا، بل يجب علينا أن نحاول تحديد اللحظة التي يبدأ فيها جهاز ما أو موضوع حامل لمعلومات، في التحول إلى عمل فني. فإذا كتبت مثلا لصديق ما رسالة أدعوه فيها لتناول العشاء، فإن الهدف الأول لرسالتي هو إيصال معلومات ما. ولكنني كلما ركزت اهتمامي على شكل كتابتي كلما مالت لأن تتحول إلى عمل فني خطي. وكلما ركزت اهتمامي أكثر على شكل لغتي (ولم لا أذهب إلى حد استدعاء صديقي بقصيدة شعرية؟!)، كلما مالت لأن تتحول إلى عمل أدبي أو إلى شعر.»

إيريفين بانوفسكي، العمل الفني ودلالته، عن *الكتاب المدرسي* للسنة الثالثة أدبية، طبعة 1992، صص. 53 - 55.



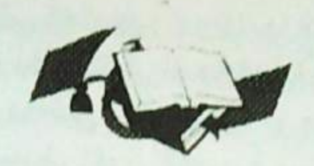
أسئلــــــة

1 - هل يمكن اعتبار المتعة الجمالية هي الغاية الوحيدة للعمل الفني؟
2 - كيف يمكن إدراك عمل فني ما بشكل جمالي؟
3 - هل يقتصر الإبداع الإنساني على الجمال الفني؟
4 - هل يمكن الفصل بين الوظيفة الجمالية والوظيفة النفعية لموضوع ما
5 - ما هو المعيار الذي يمكن أن تتحدد بموجبه القيمة الجمالية لعمل فني؟




موضوعات للبحث والتحليل

1 - هل العمل الفني يقربنا من الواقع أم يبعدنا عنه؟
2 - بأي معنى يمكن أن نقول أن الجمال الفني أسمى من الجمال الطبيعي؟
3 -ما الذي يجعل الجمال الفني جميلا، هل نظرتنا إليه أم أن الجمال خاصية ملازمة له؟
4 - هل يمكن أن نعتبر أن كل إنسان بطبيعته «فنانا» محتملا؟
5 - ما الذي يميز الإبداع الفني عن الإبداع التقني؟
6 - هل تكفي المحاكاة وحدها لتفسير أصل الإبداع الفني عموما لدى الإنسان؟



مراجع للمطالعة

1 - بالعربية:
- أرسطو (ط)، *فن الشعر*، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الثقافة، 1973.
- زكريا (إبراهيم) *فلسفة الفن في الفكر المعاصر*، دار مصر للطباعة، 1966.
- زكريا (فؤاد)، *دراسة لجمهورية أفلاطون*، القاهرة، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1967.
- فرويد (س)، *حياتي والتحليل النفسي*، ترجمة جورج طرابشي، بيروت، دار الطليعة، 1981.
-هيجل، (ف)، *المدخل إلى علم الجمال*، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1978.

2 - بالفرنسية:
- Hegel (F). *Esthétique*. Ed. PUF.
- Kant (E). *Critique de la faculté de juger*. Ed. Vrin.
- Nietzche (F). *Humain trop humain*. Ed. Gallimard
- Platon. *La république*. Ed. Garnier Flammarion.



الفاعـــــل

I - الدلالــة اللغوية:

إذا رجعنا إلى الحقل اللغوي، نجد أن مفهوم «الفاعل» مرتبط بالفعل لأن لكل فعل فاعل، وارتباط الفعل بفاعله ينقلنا إلى طرح تساؤل أساسي هو: من الفاعل؟ لأن ارتباط الفعل بفاعل معين هو الذي يحدد مسؤوؤليته،وهذا ما عبر عنه المتكلمون بـ «خلق الأفعال»، أي أن، الفاعل هو الذي يخلق فعلا ما. وفي هذا السياق قد يتعلق الفعل بالإنسان أو بالإله، ومن ثم تصبح الأفعال ذات مصدرين مختلفين، الشيء الذي سيضعنا أمام إشكالية أساسية يمكن صياغتها في التساؤلات التالية:

- إذا كان الفاعل هو الإنسان فما موقع الفعل الإلهي؟ وما علاقة الفعل الإنساني والإلهي، من جهة، بالفعل الطبيعي، من جهة أخرى؟

يتضح لنا من خلال هذه الإشكالية أن لفظ الفاعل يحمل دلالات متعددة تختلف باختلاف النظام المعرفي الذي يتحرك فيه. وسنحاول مقاربة مفهوم الفاعل من خلال الخطاب اللغوي والخطاب الكلامي والفلسفي

1 - الخطاب اللغوي: الفاعـل والإسنـاد

جاء في شرح ابن عقيل «الفاعل هو الإسم المسند إليه فعل على طريقة فَعَل أو شبهه و«المسند إليه» الفعل ما أسند إليه غيره»، ومعنى هذا أن الفاعل يقوم على الإسناد،وعملية الإسناد تحتاج إلى من يسند الفعل إلى فاعله، أي تحتاج إلى إخبار، ومن ثم يلزم أن يكون الفاعل واردا في سياق إخباري، أي أن الجملة التي تحتويه يجب أن تبرز من الذي صدر عنه الفعل. والمصدر المشتق من الفعل أو من «أن والفعل» هو اسم، والإسم هو فعل انتفى عنه الزمن، أي كلمة «دلت على معنى في ذاتها دون اقترانها بالزمن». يستنتج إذن أن الجملة في العربية إما فعلية، وتتكون من فعل وفاعل، أو إسمية وتتكون من مبتدأ وخبر. وبما أن المصادر تشتق من الأفعال أو الأفعال بدورها تشتق من المصادر - حسب المدارس النحوية - فلابد من العودة إلى الإسناد والإخبار، لا بد لكل فعل من فاعل (الإسناد) ولابد لكل مبتدأ من خبر. ففي قولنا «زيد قائم» أو «قام زيد» فإننا نخبر عن قيام زيد، أي نسند إليه فعل القيام. إن هذه العلاقة القائمة على الإسناد نجدها واضحة عند المتكلمين. يقول الإيجي: «يجوز عندنا استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا ونحن نقول بأن جميع الممكنات مستندة إليه تعالى؟». إن في هذا تطبيق للقاعدة النحويةالسابقة التي تنص على أن الفاعل هو الإسم الذي يسند إليه الفعل. ولم يفعل المعتزلة سوى أنهم انطلقوا من هذه القاعدة حينما أسندوا أفعال العباد

إليهم أنفسهم، وهنا تغير الفاعل من الله إلى الإنسان، وبقيت قاعدة الإسناد ثابتة، ومن هنا فإن اللغة تمنح مستعمليها حرية واسعة مادام الأمر لا يتعلق سوى بالإخبار والإسناد. بعد هذا التحديد لمعنى الفاعل من الوجهة اللغوية سنورد كلا من موقف المتكلمين والفلاسفة من هذه «الموضوعة».

2 - الخطاب الكلامي:

إن التساؤل عن الفاعل في سياق العقيدة الإسلامية ينقلنا إلى طرح إشكالية أساسية تتمحور حول الحرية الإنسانية، ومن ثم مسؤولية الإنسان أمام أفعاله. هذه الإشكالية هي التي عرفت في تاريخ الفكر الإسلامي بمسألة الجبر والاختيار: هل الإنسان مخير أم مسير؟ هل الإنسان حر يختار أفعاله (الفاعل) أم مسير (غير فاعل)؟

تلك هي المسألة التي تمحور حولها الفكر المعتزلي والأشعري:

- ***جواب المعتزلة:***

دافع المعتزلة دفاعا مستميتا على الحرية الإنسانية ضد خصومهم من الجبرية، إن الإنسان خالق لأفعاله ومعنى هذا أن «الإنسان بخيره وشره، بحبه وحقده، بعدالته واضطهاده هو المسؤول عن نفسه».

إن تأكيد المعتزلة على الفعل الإنساني الحر واضح من خلال طرحهم لمسألة الصفات: فنفيهم للصفات القديمة يعتبر «نفيا مستترا أو على الأقل إضعافا سلبيا لمفهوم الإله الإسلامي»، وكذلك من خلال رفضهم للمصادرة الإسلامية حول الخلق «من عدم». يؤكد المعتزلة أن العدم يمثل شيئا، ولتوضيح هذا يميزون بين نوعين من الوجود للأجسام: الوجود الكموني والوجود العياني (الوجود بالقوة، والوجود بالفعل). إن الانتقال من الشكل الأول إلى الشكل الثاني يتم من خلال تدخل إلهي، وبناء على ذلك فإن الإله لا يخلق شيئا من عدم محض.

نستنتج من هذه الأطروحة أن الفعل الإلهي ليس فعلا مطلقا كما يتصور الجبريون، بل هو فعل بسيط يساعد على الانتقال من الوجود الكموني إلى الوجود العياني ليس إلا.

إن البعد الأساسي من وراء هذا التصور هو إبراز فعالية الإنسان (الإنسان فاعل).

- ***جواب الأشعرية:***

لقد ناضل الأشاعرة ضد فكرة الحرية الإنسانية، وجردوا الإنسان من كل فعل حر، وأكدوا على القدرة الإلهية المطلقة. إن الفاعل الأساسي بالنسبة لهم هو الإله وليس الإنسان. ويتضح هذا من خلال نظريتهم في الكسب. فما المقصود بالكسب عند الأشاعرة؟

يقرر أبو الحسن الأشعري بأن الله يخلق، بأمره وحكمه الأفعال جميعها. أما الإنسان فقادر على اكتساب ذلك الفعل أو تركه. إن مفهوم الكسب في هذا السياق يعني أن الله (هو الفاعل)، أي خالق للافعال كلها، وأن الإنسان كاسب لهذه الأفعال، وفي كسبه هذا يتحمل المسؤولية.

واضح إذن أن نظرية الكسب تنتهي إلى نتيجة مفادها أن الإنسان غير قادر على خلق أفعاله، ومن ثم نفي الحرية الإنسانية. ما هي النتيجة التي يمكن استخلاصها من هذين التيارين؟

إن المعتزلة - بتأكيدها على حرية الإنسان واختياره وخلقه لأفعاله - تعتبر الإنسان هو الفاعل، في حين أن الكسب عند الأشعري ينفي الفعالية الإنسانية، ويعتبر الله هو الفاعل.

3 - الخطاب الفلسفي: الفاعل والجوهر:

عالج الفلاسفة مسألة الفاعل ضمن سياق نظري جديد وظفوا فيه مفاهيم فلسفية خاصة مثل: الجوهر، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل. فلا يمكن فهم الفاعل إلا من خلال علاقته بهذا الجهاز المفاهيمي. فما المقصود بهذه المفاهيم الثلاثة؟

- ***الجوهر:*** لفظ «الجوهر يقال على الأجسام البسيطة مثل الماء والنار والهواء والأرض، ويقال على الأجسام التي تتركب من هذه، مثل المعادن، والنبات والحيوان، وأعني جميع هذه يقال فيها إنها جواهر» (ابن رشد، تفسير، ما بعد الطبيعة، عن الكتاب المدرسي).

- ***الوجود بالقوة: الوجود الإمكاني:*** هو الوجود الذي يحتاج إلى موجد لكي يصبح وجودا بالفعل.

- ***الوجود بالفعل:*** هو الوجود المتحقق، ويقصد به العالم المادي.

ولتوضيح دلالة هذين المفهومين ننطلق من المثال التالي: فالكرسي يتمتع بوجودين: وجود بالقوة، أي وجوده كمادة خام، كماة أولية (خشب)، ولكن عندما يحول النجار هذه المادة (الخشب) ويعطيها شكلها (صورتها) الحقيقي، أي يجعل منها شيئا يصلح للجلوس، في هذه الحالة يصبح وجود الكرسي وجودا فعليا (متحققا).

يتضح لنا من خلال هذا المثال أن الإنسان هو الفاعل، أي السبب الذي ينقل الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، أي إخراج الجوهر من القوة إلى الفعل.

ولاستيعاب هذا التصور أكثر لابد من الرجوع إلى مفهوم العلة عند أرسطو. يميز هذا الأخير بين علل أربعة:

- العلة المادية: مادة الخشب التي صنع منها الكرسي.
- العلة الصورية: الشكل أو الهيأة التي يوجد عليها الكرسي.
- العلة الفاعلة: النجار الصانع للكرسي.
- العلة الغائية: الغاية من صنع الكرسي وهي الجلوس.

ماذا نستنتج من هذه العلل الأربعة؟

إن الخشب هو كرسي بالقوة، أي قبل أن يتدخل الفعل الإنساني لتحويله (فعل النجار) والفاعل هو الذي يخرج الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وذلك عن طريق الصورة. فصورة الكرسي (شكله الموجود في ذهن النجار) هي التي تحكمت في انتقاله ليصبح صالحا للجلوس (الغاية)

يتميز الفعل الإنساني، في المنظور الفلسفي، عن الفعل الحيواني، ذلك أن سلوك هذا الأخير مشروط بغرائزه في حين أن الفعل الإنساني يستند على العقل والتفكير، ولكن هذا لا يعني أن الإنسان هو الأخر تكون أفعاله في بعض الأحيان ذات مصدر غريزي حيواني. إذن فالمحرك الأساسي للفعل الإنساني يجد مصدره في العقل. فالعقل والتفكير هما السبب المحرك

للفعل الإنساني، وهذا السبب هو بمثابة محرك لا يتحرك حسب تعبير أرسطو. ومعنى هذا أن هذا السبب بمثابة علة أولى لا تحتاج إلى علة أخرى تحركها.

3 - الفاعل بين الخطاب الكلامي والخطاب الفلسفي:

إن الفاعل، انطلاقا من مواقف المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، والفلاسفة ليس له نفس الدلالة. ذلك أن مفهومه يتحدد وفقا للحقل المعرفي الذي ينتمي إليه. ففي المجال اللغوي نجد له دلالة نحوية لها انعكاسا على تصور المتكلمين، حيث أنه إذا كان الفاعل على مستوى اللغة يقوم على قاعدة الإسناد بمعنى نسبة الأفعال إلى مصدرها. فتارة يسند الفعل إلى الله، فيكون هو الفاعل، وتارة يسند إلى الإنسان، فيكون في هذه الحالة هو «الفاعل». وفي التصور الفلسفي تعطى للفاعل دلالة مختلفة، حيث ينظر إليه من زاوية الحركة، فيصبح مضمونا أكثر تجريدا، ومن هنا فالحركة تكون إما طبيعية أو فكرية، أي أن الفاعل يكون هو السببية الموجودة بين الظواهر في الكون، أي ترابط ظواهر الطبيعة فيما بينها، أو تكون فكرية بمعنى هناك قوى روحية أو نفوس هي التي تحرك أجزاء العالم (مثال المحرك الذي لا يتحرك: أرسطو).

انطلاقا مما تقدم يظهر أن الاختلاف بين الخطاب الكلامي والخطاب الفلسفي يرجع في جوهره إلى اختلاف مقدمات ومنطلقات كل منهما، مما يترتب عن ذلك بالضرورة اختلاف في النتائج:

- من حيث المقدمات: ينطلق المتكلم من مقدمات ظنية مشهورة، بمعنى أنه يصادر على ما هو متداول. أما الفيلسوف، فإنه ينطلق من مصادرات ومسلمات تستمد مقوماتها من مبادئ العقل ومن العلوم.
- من حيث النتائج: يصل المتكلم إلى نتائج ظنية مادامت المقدمات هي مجرد مقدمات عقائدية يصعب التأكد من صحتها أو خطإها. أما الفيلسوف، بما أنه ينطلق من مقدمات يقينية لأن صحتها تستمدها من مبادئ العقل، فإن النتائج التي يتوصل إليها تقوم على البرهنة والاستدلال، حيث يكون هناك انسجام وتماسك منطقي بين المقدمات والنتائج.

خلاصة

يستنتج أن البحث الكلامي في مجال الفاعل وأن الإمكانية التي يتيحها «الإسناد» بمعناه اللغوي ينحصر في إمكانيتين: إما أن يكون الفاعل هو الله، وإما أن يكون الفاعل هو الإنسان. كما أن البرهنة على المواقف العقائدية يصعب أن ترتقي إلى القياس الاستدلالي لأنها تتصل بما هو إيماني صرف.

أما في المجال الفلسفي، فإن مسألة الفاعل اتخذت منحى آخر، إذ أنه ليس الهدف من البحث هو الوصول إلى حقيقة مطلقة، بقدر ما هو تحفيز للعقل البشري على الاجتهاد النظري الخالص، والبحث عن الحقيقة الوجودية «في صيغتها الأكثر شمولية، وذلك بنقل فكرة الفاعل» من المستوى اللغوي إلى المستوى الفلسفي الوجودي الذي يتيح إمكانيات متعددة للتأمل في فكرة الفاعل من زوايا متعددة وبأسلوب برهاني منطقي.

نـــصوص للتحليـــــل

النص الأول: طبيعة الفعل الإنســاني

«لفظ التدبير في لسان العرب تقال على معان كثيرة قد أحصاها أهل لسانهم. وأشهر دلالتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، فلذلك لا يطلقونها على من فعل فعلا واحدا يقصد به غاية ما. فإن من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمي ذلك الترتيب تدبيرا، ولذلك يطلقون على الإله أنه مدبر العالم. وهذا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل، ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة أكثر وأشهر.

وبين أن الترتيب إذا كان في أمور بالقوة، فإنما يكون ذلك بالفكر، فإن هذا مختص بالفكر ولا يمكن أن يوجد إلا فيه. ولذلك لا يمكن أن يوجد إلا للإنسان فقط، وما يقال عليه المدبر، فإنما هو للتشبيه به... وكل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهو باختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام... وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية... وإنما احتيج إلى اشتراط الإختيار في الأفعال الإنسانية التي من جهة النفس البهيمية، فإن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال. والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة كما يهرب من مفزع فإن هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية. ومثل من يكسر حجرا ضربه وعودا خدشه لأنه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بهيمية. فأما من يكسره لئلا يخدش غيره، أو عن روية توجب كسره، فذلك فعل إنساني... فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط، مثل التشهي أو الغضب أو الخوف وما شاكله، والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك... فالبهيمي المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد...

وأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية، ولا ما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهيا من أن يكون إنسانيا».»

ابن باجة، تدبير المتوحد، *عن الكتاب المدرسي للسنة الثانية أدبية*، ص. 105

أسئلـــــة

المستوى الأول:

1 - يدافع النص عن نوع خاص من الفعل، كيف يتحدد هذا الفعل؟

2 - ما الفرق بين التدبير والترتيب؟

3 - كيف تميز بين:

أ - الفعل الإنساني؟

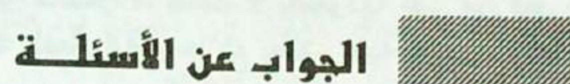
ب - الفعل البهيمي؟

المستـوى الثـانـي:

1 - هل الفعل الإنساني يتميز عن الفعل الحيواني الغريزي من حيث الأسباب أم من حيث الغايات؟ كيـف؟

2 - يقول ابن باجـة: «الفعل الإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكرَ ذلك»

اشرح هذه العبارة، ثم اعط مثالين توضيحيين لبيان علاقة الفكر بالإنفعال لدى الإنسان: المثال الأول يوضح تقدم الفكر على الانفعال، والثاني يوضح تقدم الانفعال على الفكر.



الجواب عن الأسئلـة

المستـوى الأول:

1 - يدافع ابن باجة عن الفعل الإنساني: إنه فعل اختياري يصدر عن إرادته الحرة.

2 - الترتيب: ترتيب الأفعال هو تسلسلها وانتظامها، أي هناك ما هو سابق وما هو لاحـق من حيث الوجـود.

- التدبيـر: هو التفكير في الشـيء قبل إيجاده من أجل إخراجـه من الوجـود بـالقوة إلـى الوجود بالفعل، وكذلك يدل على التسيير والتنظيم المحكم للعالم من طرف موجـده.

3 -

أ - الفعـل الحيوانـي مشـروط بجانبـه الغريـزي البيولوجـي لأن هدفـه هـو إشـبـاع رغباتـه وتحقيق اللذة؛

ب - في حين أن الفعل الإنساي يتجاوز رغباته وغرائزه، ومن ثم فإن المحرك الأساسي للفعل الإنساني هو العقل والتفكير، وهذا ما يميزه عن الحيوان.

المستـوى الثـانـي:

1 - إن الفعل الإنساني فعل حر، واع وغائي، ومعنى هذا أن الفعل الإنساني فعـل أخلاقـي مرتبط بغايات معينة. فعندما يدافع الإنسان عـن الحق والعدالـة والمسـاواة، ليس مـن أجل تحقيـق منفعة مادية أو مصلحة ذاتية، بل إن هذه القيم الإنسانية تعتبر غاية في ذاتها. وعلـى هـذا الأسـاس يختلف الفعل الحيواني عن الفعل الإنساني لأن هذا الأخير يفتقر إلى الغائية.

2 - الإنسان كائن بيولوجي وثقافي في نفس الوقـت، فهو ذو طبيعـة حيوانيـة لأن لـه هـو الآخر جانب غريزي وراثي. وعلـى هـذا الأسـاس يمكـن أن تكـون بعض سـلوكاته محكومـة بهـذا الجانب البيولوجي. ولكنه - عكس الحيوان - يطور جانبه الحيواني الطبيعي بدخولـه عـالم الثقافـة (المجتمع) لأنه كائن عاقل مفكر. ولهذا يتميز فعله عن الفعل الحيواني.

ولتوضيح عبارة ابن باجة السابقة نورد المثالين التاليين:

أ - عندما يكون الإنسان أمام خطر يهدده، فإنه يصدر عنه سلوك انفعالي هو الخـوف.

ب - عندما يرى الإنسان أن من واجبـه أن يحـافظ علىالأمانـة: فـي هـذه الحالـة يكـون مصدر سلوكه العقل والفكر (العقل الأخلاقي).

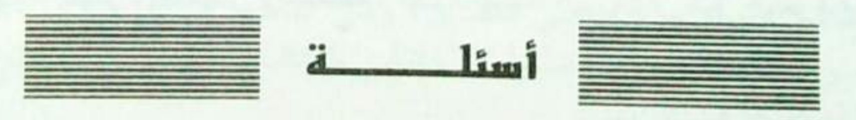
ففي المثال الأول، يتقدم الانفعال على الفكر، وفي المثال الثاني يتقدم الفكر على الانفعال.

النص رقم 2: مفهوم الفاعـــــل

«إن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يُصَيِّرَهُ بالفعل. فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين. أما في الإيجاد، فبنقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فيرتفع عدمه، وأما في الإعدام فبنقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه. وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو، فإنه يلزمه هذا الشك أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا، أعني في الإيجاد والإعدام... وذلك أن يلزم قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدما، وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم المحض، فقد فعل عدما محضا على القصد الأول؛ بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة...

وذلك أن الموجود على مذهبهم [يقصد المتكلمين] ليس له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق، وحال هو فيها موجود بالفعل. فأما إذا كان موجودا بالفعل، فليس يتعلق به فعل الفاعل، ولا إذا كان عدما، فقد بقي أحد أمرين: إما أن لا يتعلق به فعل الفاعل، وإما إن تعلق بالعدم فيقلب عينه إلى الوجود. فمن فهم عن الفاعل هذا فهو ضرورة يُجَوِّزُ انقلاب عين العدم وجودا وانقلاب عين الوجود عدما، وأن يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني؛ وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلا عن العدم والوجود. فهؤلاء القوم أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء، حتى يظن بظل الشيء أنه الشيء. فهذا كما ترى أمر لازم لمن يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل، وفي الإعدام عكس هذا، وهو تغييره من الفعل إلى القوة. ومن هنا يظهر أن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث، وأنه إن وجد موجود قائم بذاته، فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث.»

ابن رشد، *تهافت التهافت*، عن الكتاب المدرسي، ص. 87.



أسئلـــة

1 - ما الفكرة التي يدافع عنها النص؟
2 - ما الفرق بين العدم المحض والوجود بالقوة؟
3 - ما الفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل؟
4 - كيف نفهم قول ابن رشد: «إن وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث»؟
5 - علاقة الفاعل بالوجود والعدم تترتب عنها نتيجتان: إن كان الفاعل ينقل العدم إلى الوجود فهذا يسمى حدوثا، إن كان الفاعل ينقل ما بالقوة إلى الفعل فهذا يسمى كونا أو إيجادا. في رأيك أي من النتيجتين يمكن الاستدلال عليها؟ وضح ذلك معززا رأيك بأدلة.




موضوعات للبحث والتحليل




1 - لماذا ينطلق الفلاسفة من الجوهر وليس من الفعل؟
2 - حدد الفرق بين الفاعل الذي ينقل القوة إلى الفعل والفاعل الذي يحول العدم إلى وجود.
3 - ما الفرق بين المحرك الطبيعي والمحرك النفسي؟



مراجع للمطالعة

- ابن باجة، ***تدبير المتوحد***، تحقيق معن زيادة، بيروت، دار الفكر الإسلامي، 1978.
- ابن رشد، ***تهافت التهافت***، تحقيق موريس بويج، بيروت، دار المشرق، 1987.
- تيزيني، طيب، ***مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط***، دار دمشق، 1971.
- الفارابي، أبو نصر، ***رسالتان فلسفيتان***، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، 1987.
- وزارة التربية الوطنية، ***الفكر الإسلامي والفلسفة***، السنة الثانية أدبي، دار نشر المعرفة، 1995.



العدالــــــة

إن العدالة قيمة عليا من القيم الأخلاقية نظرا للمكانةالتي تحتلها سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، إذ عن طريقها يتم تقييم الأفعال والمواقف الفردية والجماعية، فما هي دلالة العدالة؟ وما هي مميزاتها؟ وما هو البعد الفلسفي للعدالة؟

I – دلالات العدالـــــــة:

إن العدالة في مفهومها العام هـي احترام حقوق الغير والدفاع عن الكرامة الإنسانية والامتثال للقوانين، والإخلاص للواجبات تجاه الأخرين، ومن الناحية المجازيةتعني المساواة بين شيئين، فتقترن عادة بلفظ الميزان وهو عدم ترجيح كفة على أخرى. وفي اللغة الفرنسية عادة ما يقترن لفظ عدالة بلفظ حق (Le Droit) إلى درجة تلازمهما، وهي بهذا المعنى تعني الفضيلة (La Vertu) التي تتطلب احترام الحقوق والدفاع عنها، والتصرف وفقا لما هو حق. إن الحق يمكن أن نميز فيه بين:

- حق ذاتي، وهو قوة أخلاقية ترتبط بوعينا وتدفعنا إلى الاحتجاج عما نعتقد أنه حق.
- وحق موضوعي، يتعلق بالقوانين المكتوبة في مجتمع معين. وهذه القوانين ليست واحدة بالنسبة لكل المجتمعات.

إن العدالة لها وجهان: وجه شرعي، وهو احترام القوانين الموضوعة في المجتمع، ووجه أخلاقي وهو موقف الإنسان اتجاه الأخرين، وممتلكاتهم، واحترام الشخصية الإنسانية في جميع أبعادها، كاحترام حريتها في التفكير، وفي الفعل. إن العدالة إذن هي جوهر الفضيلة الاجتماعية. ومن خلال هذا المدلول الأخلاقي للعدالة، يمكننا أن نستنتج الخصائص الثابتة للعدالة التي نوجزها في ما يلي:

1) إن العدالة هي معيار دقيق للأفعال الإنسانية، حيث يفترض أن الأفعال العادلة هي ما ينبغي أن يكون عليه الفعل العادل دون زيادة أو نقصان، أي أن يتحلى بالإنصاف.

2) إن العدالة ترتبط بالنزاهة التي تصدر عن الفاعل الأخلاقي أكثر من الفعل الأخلاقي.

3) إن قيمة العدالة تتجلى في مجالات مختلفة قانونية واجتماعية...

4) تقتضي العدالة أن نتخذ من الغير غاية لا وسيلة لتحقيق منفعة خاصة أو هدف معين.

II - البعد الفلسفي للعدالة

1 - العدالة كمعطى إلهي: إن العدالة في نظرية الحق الإلهي أو التفويض الإلهي ترجع إلى أصول دينية، حيث يرى أصحابها أن العدالة هي تطبيق للشريعة الإلهية أو الإرادة الإلهية. وقد شهد تاريخ البشرية نوعا من أنظمة الحكم التي تستند على هذا المبدإ حيث كان الحاكم فيها يعتقد أنه إله أو ابن إله كما هو الشأن عند الفراعنة في مصر القديمة أو عند أباطرة اليونان. وقد تغيرت هذه النظرية قليلا في القرون الوسطى بحيث بات ينظر إلى السلطة التي يتمتع بها الحاكم على أنها بتفويض إلهي، أي أن الله اختار الحاكم ليمثله على الأرض، وهو ظل الله في الأرض وخليفته. إن هذه النظرية في مضمونها بعيدة عن العدالة لم تكن سوى تكريس للإستبداد والخضوع لسلطة الحاكم المستبد باسم الدين خاصة في أوروبا القرون الوسطى.

2 - العدالة اتفاق جماعي: إن العدالة كعقد أو اتفاق جماعي في نظر جان جاك روسو تتكفل بتحقيقها الدولة التي تقوم على أساس عقد اجتماعي يتنازل بموجبه أفراد المجتمع عن حقوقهم التي كانوا يتمتعون بها في حالة الطبيعة (قبل نشوء الدولة). والغرض من هذا العقد الاجتماعي هو تنظيم شؤون الأفراد بوجود الدولة، ومن هنا سعى الناس إلى تكوين عقد جماعي لا يرتكز على القوة وإنما هو نوع من المشاركة القائمة على التضامن والحرية والمساواة، وتصبح الدولة هي التي تمثل الإرادة الواحدة العامة، التي هي إرادة الشعب، والتي يتعرف كل فرد من خلالها على نفسه. إن دور هذه الدولة هو تطبيق قوانين العدالة العامة، فتحمي مواطنيها، وتطبق قانونا وضعيا يحظى بثقة الشعب، وسيادة الشعب، وهي سيادة الدولة التي يعبر عنها القانون، وليس في وسع الشعب التنازل عنها. إن المواطن في ظل هذه الدولة ليس عبدا لها، وإنما هو المشرع والمنفذ للتشريع. إن دولة من هذا النوع لا بد من أن تكون عادلة وديمقراطية.

3 - العدالة كقيمة أخلاقية: إذا كان روسو قد أعطى لمفهوم العدالة مدلولا اجتماعيا وسياسيا، فإن بعض الفلاسفة قد عالجوا مفهوم العدالة من منظور فلسفي تجريدي، حيث اعتبروها قيمة أخلاقية عليا، وفضيلة إنسانية. ففي العصر اليوناني نرى أن أفلاطون في كتابه «الجمهورية» يعتبر أن العدالة قيمة أخلاقية عليا يجب أن تتحقق في «مدينته الكاملة»، هذه العدالة التي لها تصور خاص في تصوره حيث تقوم على الاعتراف بالتمايز الاجتماعي كحقيقة ثابتة ونابعة من اختلاف طبائع الناس. فالعدالة هي «مثابرة كل فرد على القيام بوظيفته، بالعمل الخاص به، بالعمل الذي أعدته له الطبيعة، والجور يكون في التطاول على وظائف الغير»، ثم يقول أيضا: «العدالة الحقيقية هي إعطاء الأكبر أكثر و الأصغر أقل، إعطاء كل واحد بنسبة غنى طبيعته أو فقرها، وعلى هذه المساواة يجب أن نبني مدينتنا». يتضح من هذين التعريفين أن العدالة تتم داخل المجتمع حينما تنصرف كل طبقة إلى العمل التي هي مؤهلة له بحكم طبيعتها. إنها عدالة تقوم على التمييز بين ثلاث طبقات أساسية:

- الطبقة الأرستقراطية والفلاسفة (طبقة الحكام)؛
- طبقة الجنود والمحاربين (ودورهم الحفاظ على أمن المدينة)؛
- طبقة عامة الشعب (الصناع والحرفيون والمزارعون ويختصون في الإنتاج لصالح المدينة).

وعلى كل واحدة من هذه الطبقات أن لا تنازع الطبقات الأخرى، بل عليها أن تعمل لصالح النظام والانسجام في المجتمع. وأن العدالة الحقيقية تتحقق حينما تسلم قيادة المجتمع للفلاسفة الذين هم أهل لذلك بحكم طبيعتهم الخاصة. هكذا تكون العدالة على مستوى المجتمع، وعلى نفس الأسس والتقسيم تكون العدالة الفردية. إن في الإنسان ثلاث قوى، القوة العاقلة التي بها يفكر ويتعلم، والقوة الغضبية التي هي مصدر الشجاعة، والقوة الشهوانية التي مصدر اللذة الحسية: كالأكل والنوم والجنس... هذه القوى الثلاث توازي طبقات الدولة الثلاث. وكما أن الدولة تكون عادلة حينما يتحقق الانسجام بين طبقاتها، وتقوم كل واحدة بوظيفتها الخاصة بها، كذلك يكون الفرد عادلا إذا كانت قوى نفسه تعمل بمقتضى طبائعها، فتكون القوة العاقلة هي المتحكمة والقائدة وتسهر القوة الغضبية على تنفيذ أوامر القوة العاقلة، وإجبار القوة الشهوانية على عدم مخالفة أوامر العقل. هذا هو نموذج العدالة الحقيقية في المجتمع والفرد، وكل إخلال بذلك هو مس بالانسجام والنظام ويؤدي إلى الجور والفساد.

إن أفلاطون يعتبر أن العدالة فضيلة مزدوجة يحققها الفرد في نفسه حينما يتم الانسجام بين عقله وعواطفه وشهواته، أي الاعتدال، ابتغاء للخير الأسمى. كما اعتبرها فضيلة سياسية حينما يتحقق الانسجام بين أفراد المجتمع بخضوع طبقة عامة الشعب والمحاربين (الجنود) إلى حكم الفلاسفة من أجل خير المجتمع.

أما *أرسطو* فينحو بمفهوم العدالة منحى آخر حيث يميز بين العدالة بمفهومها العام، وهي العدالة التي تعني الخضوع للقوانين وللضمير الأخلاقي، وبذلك تكون مرادفة للفضيلة، والعدالة بالمعنى الخاص التي تتضمن دائما فكرة المساواة، وفي هذه الحالة تسمى أيضا إنصافا، وهي على نوعين:

- العدالة التعويضية: وتتعلق بتعويض المتعاقدين بعضهم للبعض في المعاملات كالبيع والشراء.
- العدالة التوزيعية: وترجع إلى توزيع الدولة لخيرات المجتمع بين المواطنين، إلى توزيع التكاليف والالتزامات بحسب الوضع الذي يشغله الفرد داخل المجتمع، وبحسب قيمة الأشياء التي يملكها، إنها عدالة اجتماعية بالدرجة الأولى، إذ أنها لا تقوم على مبدإ مساواة الأشياء وإنما تقوم على مبدإ مساواة الفرد مع مجتمعه من حيث صفته الاجتماعية ومكانته في المجتمع. إن العدالة الأرسطية التوزيعية مبنية بدورها على التفاوت الاجتماعي، أي وفقا لانتماء الفرد الاجتماعي وللمكانة التي يستحقها داخل الهرم الاجتماعي من حيث الغنى والنسب.

أما إذا انتقلنا إلى عصر النهضة الأوروبية، فإننا نجد مفهوم العدالة قد ارتبط بمفاهيم أخرى، كالحق، والعقل، والحرية، والكرامة. فعند هيوم (1711 - 1776)، مثلا، تقتضي العدالة أن يكون الإنسان حرا مادام لم يلحق أي ضرر بالآخرين، حرا في تحقيق منفعته

الخاصة، وأن يفعل ما يشاء. فالعدالة إذن تقر مبدأ الحرية الفردية والجماعية، وتفسح المجال للمجتمع لتحقيق مصالحه الخاصة. يقول هيوم: «إن الطبيعة تمنحنا قليلا من الملذات ومتع اليد التي تعمل بحرية، ولكن بواسطة الفن والعمل والصناعة نحصل على المتع بوفرة، من هنا تنبع ضرورة الأفكار الخاصة بالملكية في كل مجتمع مدني، ومن هنا تأخذ العدالة قيمتها النفعية بالنسبة للعموم وكذا جدارتها وإلزامها الأخلاقي». إن العدالة إذن فضيلة تخلقها قوانين المجتمع، وهي مطلب جماعي، فليس هناك تعارض بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة، بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة. ومن هنا فإن أخلاق المنفعة والمتعة لا تتعارض مع مفهوم الحرية الفردية والعدالة عند هيوم، ولكن ألا يمكن لمبدإ المنفعة أن يؤدي إلى فقدان العدالة لقيمتها الأخلاقية وتركيز الأنانية الفردية على حساب مصلحة الجماعة؟

يأتي ***كانط*** ليطرح تصورا نقيضا لهذ االمفهوم للعدالة عند هيوم، حيث يربط العدالة بالإرادة التي توجه السلوك الإنساني توجيها أخلاقيا. فالإرادة الحرة التي تستمد وجودها من مبادئ العقل هي أساس القيم الأخلاقية (ومنها العدالة). هذه القيم التي تعلي من الكرامة الإنسانية والتي تتأسس على فكرة «الواجب» و«الإلزام الأخلاقي». ومن هنا، فإن العدالة كقيمة أخلاقية هي «أداء الفعل احتراما للقانون». إن كانط يسعى إلى إخضاع السلوك البشري إلى «مبدإ العقل».

يمكن أن نستنتج من خلال هذه المواقف المتباينة أن العدالة كفضيلة أخلاقية اتخذت معاني مختلفة، ولعل هذا يرجع إلى أن تغير مفهومها واكب تطور مسيرة الإنسانية في وعيها الأخلاقي نحو مجتمعات تتحقق فيها الحرية والعدالة بشكل أكثر إنسانية.

III - نقد العدالة باعتبارها قيمة أخلاقية

لقد تعرض مفهوم العدالة في الفترة المعاصرة إلى مجموعة من الانتقادات، حيث تم التركيز على الأسس التي تقوم عليها فكرة العدالة عند الفلاسفة: ***فنيتشه*** يرى أن العدالة عند بعض الفلاسفة قد تأسست على علاقات غير متساوية، إنها عدالة الأقوياء التي تفرض على الضعفاء، إنها عملية أخلاقية تستهدف ترويض الناس حيث تصبح «واجبا أخلاقيا» يمنع الضعفاء منهم من تصريف عدوانيتهم خارج ذواتهم. هذه العدوانية ترتد إلى ذوات الناس أنفسهم. إن هذا الاستبطان للعدوانية أصبح نوعا من التسامي الذي هو ثمرة ميلاد الحضارة التي تتجلى في القانون والعدالة. إن العدالة هي بمثابة عقلنة للعنف البدائي. إنها أيضا أداة للثقافة، وجعل العادات والتقاليد ذات صبغة أخلاقية. أما ميشال ***فوكو*** فيرى أن العدالة بعد الثورة الفرنسية أصبحت مرتبطة بقوانين وتشريعات ذات طبيعة زجرية. فقوانين العدالة العقابية والتأديبية تتدخل لتثبت فكرة «احترام قوانين المجتمع»، فالذي ارتكب جريمة ما لن يعاقب بالطريقة الوحشية - كما كان من ذي قبل - وإنما يوضع في السجن لمراقبة حركاته وسكناته، وذلك من أجل تصحيحه وتقويمه. والسجن يمثل تنظيما وتطويعا لحركات الجسد عن طريق المراقبة. ولهذا السبب يعتبر فوكو أن المجتمعات الحالية هي مجتمعات مراقبة أكثر مما هي مجتمعات عقاب. وينبغي أن نعرف أن السلطة - في الحاضر - أصبحت لها خاصية جديدة عن طريق التفويض عبر تراتبية سلطوية من الأعلى إلى الأدنى. وهكذا تنتشر السلطة

من جسد لآخر حتى تعم جميع مكونات المجتمع. وأن العدالة تتحول إلى وسيلة لإحكام أمثل لمختلف المؤسسات الاجتماعية، وذلك لضمان مردودية أكثر، وللحفاظ على صورة الكائن العاقل والمنتج والمتوازن. إن الأمر يتعلق بخلق أجساد طيعة. إن السلطة إذن تشمل جميع مؤسسات المجتمع من المدرسة لكي تنتهي إلى السجن مرورا بالمعمل والثكنات والمصحات العقلية... وما السجن إلا جزء من نظام المراقبة العام الذي يتحكم في المجتمعات الحديثة. يقول ميشال فوكو: «ما المدهش إذا كان السجن يشبه المعامل والمدارس والمشافي [المصحات والمارستانات] التي تشبه جميعا السجن». إن عموم أفراد المجتمع تصبح أرواحا وأجسادا مدجنة سهلة الانقياد. نستنتج أن العدالة هي أداة للدمج الاجتماعي، واحترام مؤسسات المجتمع وقوانينه، وممارسة القوانين ضد كل انحراف يمكن أن يؤدي إلى زعزعة استقرار المجتمع...

خلاصـــة

من خلال ما تقدم يتضح أن مفهوم العدالة كقيمة أخلاقية وفلسفية يحمل تصورات مختلفة متنوعة كما هو الشأن لكل القيم الأخلاقية الأخرى. ويرجع ذلك إلى اختلاف الشروط الموضوعية والذاتية التي يخضع لها الإنسان في إنتاج قيمه وإصدار أحكامه، وما تباين هذه التصورات لمفهوم العدالة إلا دليل على نسبية القيم الأخلاقية وارتباطها بالمثل العليا التي توجه السلوك الإنساني في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

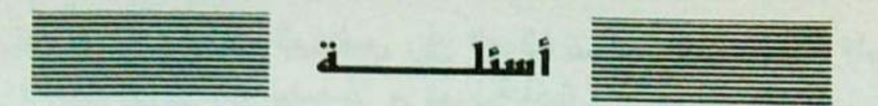
نصـــــوص للتحليـــــل

النـص الأول: العدالة كمنفعـة عموميـة

«وهكذا فقواعد الإنصاف والعدالـة تخضع كليا للحالة الخاصة والوضعية التي يوجد فيها الناس (...) يعكس الوضع الإنساني في نقطة مهمة: انتجوا أقصى حد من الوفرة وأقصى حد من الضرورة، اغرسوا في القلب البشري توسطا كاملا وإنسانية كاملة أو جشعا وتحايلا متناهيين؛ إذا جعلتم العدالة غير نافعة تماما، فإنكم ستخربون بذلك ماهيتها، وستعلقون الإلزام الذي تفرضه على البشر.

إن الوضعية الحالية للمجتمع هي حالة وسطى بين هذه التخوم. ونحن منحازون بشكل طبيعي لأنفسنا ولاصدقائنا، ولكن باستطاعتنا أن نتعلم كيف أن مصلحة ما تنتج عن سلوك منصف، فالطبيعة تمنحنا قليلا من الملذات ومتع اليد التي تعمل بحرية، ولكن بواسطة الفن والعمل والصناعة نحصل على هذه المتع بوفرة. من هنا تنبع ضرورة الأفكار الخاصة بالملكية في كل مجتمع مدني، ومن هنا تأخذ العدالة قيمتها المنفعية بالنسبة للعموم؛ وكذا جدارتها وإلزامها الأخلاقي.»

Hume (D). Enquête sur les principes de la morale.
عن الكتاب المدرسي للسنة الثانية أدبية، ص. 105



أسئلـــــة

1 - ما علاقة العدالة بالمنفعة؟
2 - من أين تنبع القيمة الأخلاقية للعدالة؟
3 - هل العدالة تأتي من الوفرة أو من الضرورة أم هي حالة وسطى؟ كيف ذلك؟

الجواب عن الأسئلـــة

1 - إن العدالة في نظر هيوم هي أن يترك الفرد حرا مادام لم يلحق أي ضرر بـالآخرين. فهو حر في إنتاجه سواء الفكري أو المادي، وذلك من أجل تحقيق مصلحتـه، على أساس أن لا تتعارض هذه المصلحة مع قوانين الجماعة. إن العدالـة بهذا المفهوم لها ارتباط وثيق بالمنفعـة، فبواسطة هذه المنفعة المحددة بكيفية واضحـة تتحقق العدالـة التـي تتأسس على الحريـة الفرديـة والجماعية.

2 - تنبع القيمة الأخلاقية للعدالة من المنافع التي يحققها كل فرد داخـل المجتمـع، وقيمتها تستمد ممّا يتقرر من حريات سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. إن العدالـة إذن هـي وليدة المجتمع الذي يترجمها من خلال قوانين وتشريعات انطلاقا من «مبادئ طبيعية».

3 - تتحدد العدالة وفقا للوضعية التي يعيشها الناس، ومن ثم فإنها لا علاقة لها بـأي قيمة أخلاقية ذاتية لأننا تلقائيا نجد أنفسنا منحازين لأقاربنا وأصدقائنا، ومن ثم فـإن العدالـة لا تتـأتى إلا بتوفر بعض الشروط، وهي توفر الضروريات التي يحتاج إليها الإنسان كخطوة أولى، ولن تتحقـق العدالة بكيفية ترضي جميع أفراد المجتمع إلا بتحقق مجتمع الوفرة الذي هو ثمرةالعمل والصناعـة والإنتاج. ففي هذه الحالة يمكن الحديث عن العدالة كمنفعـة عموميـة، وتصبـح إلزاميتهـا الأخلاقيـة أمرا مسلما به.

النص رقم 2: موقف السوفسطائية من العدالـة

«لقد وضع القانون من أجل الضعفاء ومن أجل سواد الناس. إن هؤلاء الضعفاء في وضعهـم للقانون يحمون أنفسهم، ويحافظون على مصالحهم الشـخصية، وهـم الذيـن يقـررون فـي مـا هـو جدير بالثناء أو القدح، ومن أجل ترهيب الأقوياء والأكـثر قـدرة، ومنعهـم مـن التغلـب والسيطرة عليهم، ومن هنا يتحدثون عن كل تفوق بأنه مذموم وجائر. وأن الظلم أساسا هو في التعالي عن الآخرين: إنه بالنسبة لهم يكفيهم - في ما أتصور (Calliclès) - أن يكونوا علـى قـدم المسـاواة معهم. ولهذا فكل محاولة لتجاوز الآخرين تعتبر في نظر القانون جورا.

ولكن الطبيعة ذاتها - في نظري - تبين أن العدالة الحقيقية هي أن من هو أدنى شـأنا عليـه أن يخضع لمن هو أكثر شأنا، والأقل قدرة للأكثر قدرة. وتدلنا الطبيعة في جميع الأحوال بالنسـبة للإنسان وكذلك بالنسبة للحيوان (...) أن ميزة العدالـة هي سيطرة وهيمنة القوي على الضعيـف، بحيث تكون هذه السيطرة مقبولة من طرف هذا الأخير (...)

يسلك الأقوياء إذن - حسب رأيي - وفقا للقانون الطبيعي، رغم أنه يتعارض مع القانون، الذي يضعه الضعفاء، والذي بموجبه يتشكل المتميزون والأشداء منا منذ سن مبكرة كأشبال لتسخيرهم، وذلك عن طريق إخضاعهم لأساليب تربوية مقصودة.

Platon, Gorgias, Garnier Flammarion.

ملحوظة: إن هذا النص لا يعبر عن فكر أفلاطون، ولكنه يعبر عن موقف سفسطاني متخيل في المحاورة يسمى كاليكليس.

* حلل النص مبرزا قيمتــه الفلسفيـة.

الطـرح الإشكالــي:

يتمحور النص حول أطروحة أساسية وهي: التقابل بين مفهوم القانون ومفهوم الطبيعة، القانون الذي هو من وضع الضعفاء لحماية أنفسهم من الأقوياء، والطبيعة التي هي مجال لسيادة القوة والعنف، ومن ثم يمكن أن نطرح تساؤلا جوهريا: هل يمكن أن نؤسس القانون على مبدإ القوة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو التصور الذي يقترحه النص للعدالة انطلاقا من هذا المبدأ؟

العـــــــرض

تحليـل النص

تعتبر أطروحة التقابل بين القانون والطبيعة أطروحة أساسية عند الفلاسفة السوفسطائيين اليونان، وعلى أساسها اعتبروا أن القوانين مجرد اتفاق ومواضعة، أي أنها اصطناعية. ويتخذ هذا التقابل في النص، انطلاقا من منظور كاليكليس وهو أحد السوفسطائيين، معنى خاصا، حيث يؤسس عليه نظرية قانون الأقوى.

- في الجزء الأول من النص يحلل كاليكليس أصل القانون ويعرفه بأنه القاعدة العامة الآمرة التي تنظم من الخارج النشاط الإنساني، كما أنه يجب أن نسجل أن القانون عنده ليس وحيا إلهيا ولاموضوعا من طرف الآلهة، إنه بمعنى ما قانونا وضعيا لاتكيا. فما هوالأصل العميق لهذا القانون؟ إنه يرى أن القانون من إبداع الضعفاء الذين لا قدرة جسدية أو أخلاقية لهم. إنه تعبير عن فقدان القوة والبأس والحياة. لقد أبدعت الأغلبية القوانين لكي تحمي نفسها من بطش النخبة القوية. ومن هنا يشكل كل من القانون والمدح، والثناء، أسلحة في يد الضعفاء للدفاع عن أنفسهم، فبواسطتها يحكمون على الأفعال المقبولة وغير المقبولة. إنها قيم يستعملونها في استراتيجيتهم. والقانون أيضا يبدع قيم الخير والشر التي تنظم الوجود الاجتماعي، ولكن ما الهدف من هذا كله؟ إن الهدف هو إرهاب الأقوياء (الأسْد كما يسميهم كاليكليس) ومنعهم من استعمال قوتهم، وذلك من أجل البقاء في مأمن من تفوقهم. إن الضعفاء يعطون الشرعية لكل ما هو رديء وينشرون أخلاقهم. وبعبارة أخرى، إن القوانين والقيم الأخلاقية ما هي إلا نتاج إحساس الضعفاء تجاه الأقوياء، هذا الإحساس الذي يترجم في فكرة الضعفاء والأقوياء من الوجهة القانونية أنهم في نفس المستوى. يضع الضعفاء إذن القوانين وكل ما يمثل القيم الأخلاقية، ويبلورون أيضا نظرية حول العدل والجور، ويحولون إلى جور كل ما هو ضد الحق وكل ما يبدو متفوقا. وينعت القانون كل من يريد أن يتجاوز الرداءة بأنه خارج عن الحق. إن خطاب كاليكليس هو خطاب تركيبي لأنه يجمع بين مفاهيم القانون، والعدل، والجور، والحق ليضعها كعلامة عن الضعف وفقدان القوة. إن

الذين يفتقدون إلى المؤهلات الجسدية والفكرية يخترعون القوانين والقيم والعدالة للتعويض عن فقرهم الوجودي. إن العدالة عندهم هي احترام القانون، ولكنهم لايتحدثون عن احترامه إلا خوفا من تفوق الأقوياء. إن القانون إذن ،حسب كاليكليس، من صنع الضعفاء والغير المقتدرين: إنه أنانية هؤلاء الضعفاء الذين تصدر عنهم هذه القيم (والذين يلقبهم بالخرفان).

في المستوى الثاني من النص يركز كاليكليس على مفهوم الطبيعة، فماذا تعني بالنسبة إليه؟ على النقيض من القانون الذي يخضع للتحول والاتفاق، فإنها تمثل كل ما هو فطري وتلقائي، وهي مجموعة الخصائص التي يتميز بها كل فرد. إن النظام الطبيعي هو تقريبا شبه بيولوجي يحيلنا إلى القوة التي تفهم هنا كمرادف للعنف. إن هذا العنف الذي ينتمي إلى الطبيعة هو القانون الأعلى. إن الأقوى، بحسب هذا القانون، هو الذي يكون له حظا أعلى. إن ما هو قانوني وشرعي يعادل القوة. والقوة في حالة الطبيعة هي السائدة، وهي التي تضفي الشرعية على كل قانون. إن النظام الإنساني، كما هو الشأن بالنسبة للنظام الحيواني، يعبر عن القوة والنصر، وباختصار فإن علاقة «السيطرة والخضوع» التي تتأسس بواسطة العنف الشرعي هي أساس كل قانون.

وفي نهاية النص يضع كاليكليس موضع تساؤل التربية التي ترسخ في أذهان الأقوياء الشعور بالخضوع، والتي تقتل فيهم كل رغبة للتفوق، ويستدل على ذلك بالتربية التي يخضع لها الأشبال، حيث تستخدم التربية خطابا سحريا وكاذبا ليمنح للبعض القوة وينزعها من البعض الآخر. إن الطبيعة تريد التفوق لما هو طبيعي، ولكن التربية تزيف ذلك.

القيمة الفلسفية للنص:

يكتسي النص قيمة وجودية، إذ أن دفاع كاليكليس عن أطروحته (التقابل: قانون – طبيعة) هو ضمنيا مواجهته لموقف أفلاطون الذي كان له موقفا سلبيا من السوفسطائيين. إنه يرفض بكل احتقار القوانين التي تريد أن تجعل من الضعفاء أقوياء، وكذلك يتضمن النص قيمة أخرى تتمثل في كونه يوضح لنا أصل القوانين والقيم الأخلاقية التي هي من وضع الضعفاء.

ونجد في الفترة المعاصرة إعادة إنتاج لهذه الأطروحة من طرف نيتشه الذي يعتبر بدوره أن القيم الأخلاقية هي ثمرة لقيم الضعفاء التي تجعل السيادة لكل ما هو سلبي في الحياة. إنها إحساس العبيد اتجاه السادة. وهذه الأطروحة النيتشوية قريبة من الموقف السوفسطائي إزاء القيم الأخلاقية في العصر اليوناني. إن هذا النص الأفلاطوني يحافظ على راهنيته رغم مرور قرون عليه مادام يرجع أصل القوانين إلى عوامل ذاتية ونفسية.

ولكن سقراط في موقع آخر من كتاب «جورجياس» لأفلاطون يقلل من شأن هذه الأطروحة [= أطروحة كاليكليس]، حيث يعتبر أنه إذا استطاع الضعفاء أن يفرضوا قوانينهم فهذا دليل على أنهم أقوياء.

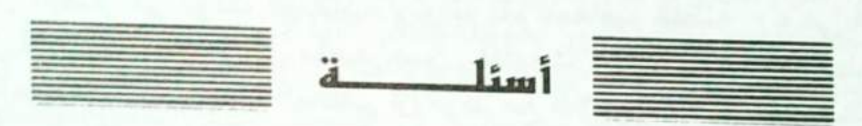
خلاصــــة

في الحقيقة، إنه من الصعب أن نؤسس القانون الذي هو أسمى تعبير عن العدالة على أساس القوة، لأن القوة وحدها بدون قيم تدعمها من العسير أن تفرض نفسها. ومع ذلك، فإن أطروحة كاليكليس اكتسبت نوعا من الشرعية التاريخية لأنها تتكرر عبر تاريخ الفلسفة، بشكل أو بآخر، عند كثير من الفلاسفة نذكر منهم هوبس الذي تناول نفس الأطروحة التي تقول بأن القوة تؤسس القانون، وبالتالي العدالة.

النص رقم 3: العادل والظـــــــالم

«العدالة هي استعداد يتحدد، تبعا لــه، الإنسان العادل بوصفه ذلك الذي يستطيع أن يختار بروية إنجاز ما هو عادل، وإذا كان المطلوب منه أن يجري قسمة لشيء سواء بينه وبين شخص آخر أو بين شخصين آخرين، فإنه لا يستأثر من الخير المرغوب فيه بقسط أكبر مما يناله غيره (أو بالعكس إذا تعلق الأمر بما هو ضار) بل إنه يعطي لكل واحد النصيب الذي يستحقه تبعا لتناسب رياضي، ويفعل نفس الشيء، عندما يتعلق الأمر بالقسمة بين أشخاص آخرين. كذلك فإن الظلم في الاتجاه المقابل، علاقة مع اللاعدل الذي يقوم في الإفراط والتفريط غير المتناسب في النافع أو الضار، لذلك فإن الظلم هو إفراط وتفريط بمعنى أنه يولد ضروب الإفراط والتفريط: فإذا كنا طرفا في قسمة ما، فإن الظلم يفضي إلى الإفراط في النافع والتفريط في الضار، أما إذا كانت القسمة بين أعيار، فإن النتيجة تكون، إجمالا، هي نفسها، ولكن طرفي التناسب يمكن أن يزيد كل منهما في هذا الاتجاه أو ذاك دون تحديد، فالفعل اللاعادل له وجهان: وجه من جهة القليل المفرط واللاعدل هنا ملتقى، ووجه من جهة الكثير المفرط واللاعدل هنا مرتكب »

Aristote. *Ethique à Nicomaque*: عن *الكتاب المدرسي*، ص. 101.



أسئلـــــــة

المستوى الأول:

1 – كيف يميز النص بين العدل والظلـم؟

2 – اشرح المصطلحات التاليـة: الاستعداد – الإفراط – التفريـط.

3 – عد إلى المعجم وابحث عن الاشتقاق اللغوي للفظ العدالة، لبيان المعاني التي يستخدم بها هذا اللفظ.

المستوى الثاني:

1 – اشرح الجملة التالية: الفعل غير العادل «من جهة التفريط يعتبر إيذاء»، ومن جهة الإفراط يعتبر جورا.

2 – هل يمكن تعريف العدالة بأنها مجرد مساواة في القسمـة؟

المستوى الثالث:

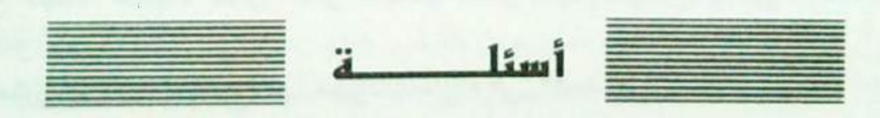
1 – في نظرك هل يتعلق الفعل العادل بالإرادة الشخصية أم يعود إلى المجتمع ككل؟ وما الفرق بينهما؟

2 – ما هي الشروط التي يلزم أن تتوفر، لكي تتحقق العدالة كما وردت دلالتها في النص؟ وما رأيك بخصوص إمكانية تحقق تلك الشروط أو عدم إمكانية تحققها؟

النص رقم 4: فكـرة العدالـة كنموذج مثالـي

«لقد صارت «جمهورية أفلاطون» مثلا يضرب لكمال خيالي لا يمكن أن يتولد إلا في ذهن متفرغ للتفكير. [وقد اعتبر] إقرار الفيلسوف بأن أميرا من الأمراء لا يمكن، أبدا، أن يحكم جيدا إن لم يشارك في عالم المثل، أمرا مثيرا للسخرية، ولكن الأجدر بنا أن نتمسك بهذه الفكرة، وأن نقوم (حيث لا يقدم لنا المفكر الجليل أي عون) بجهود جديدة لتوضيحها بدل نبذها وكأنها فكرة غير مفيدة، بذريعة واهية وخادعة وهي أنها غير قابلة للتطبيق، إن فكرة دستور يكون هدفه تحقيق أعظم حرية بشرية، طبقا لقوانين تتيح حرية كل واحد من الناس أن تبقى في انسجام مع حرية الآخرين (وأنا لا أتحدث هنا عن أعظم سعادة ممكنة لأنها تترتب عن هذه الحرية من تلقاء نفسها). إن هذه الفكرة لهي، على الأقل، فكرة ضرورية ينبغي أن تتخذ كأساس ليس فقط للتخطيطات الأولية التي تتم محاولة رسمها لدستور سياسي، بل لجميع القوانين، وينبغي أن نستبعد عنها، من البداية، جميع العراقيل القائمة، وهي عراقيل ربما تنتج عن احتقار الأفكار الحقيقية في مجال التشريع أكثر مما تنتج بصورة حتمية من الطبيعة البشرية. والواقع أنه ليس هناك ما هو أشد إيذاء وشينا للفيلسوف من الاحتكام - كما يفعل العامة - إلى تجربة يزعم أنها مناقضة ومكذبة للفكرة. ذلك لأن هذه التجربة ما كان يمكن لها أبدا أن توجد لو اتخذت التدابير اللازمة عند الامتثال للافكار في الوقت المناسب، ولو لم تقم المفاهيم الفطنة - وهي فطنة لأنها، تحديدا، مستقاة من التجربة - بإبطال كل مقصد حسن. فكلما كان التشريع والحكم مطابقين لتلك الفكرة كلما كانت العقوبات نادرة. ومن المنطقي أن نؤكد مع أفلاطون أنه لو كان هناك توافق تام بين التشريع والحكم، لما كنا بحاجة لأية عقوبة. لكن على الرغم من أن ذلك لم يحصل أبدا، فإن الفكرة التي تتخذ هذا الأقصى نموذجا لها، وتنتظم وفقا له لتقرب الوضع القانوني للناس من أكبر كمال ممكن، إن هذه الفكرة ليست فكرة أقل صحة من سابقتها. لأنه أيا كان علو الدرجة التي ينبغي أن تتوقف عندها البشرية ومهما كان اجتياز المسافة مستحيلا، بين الفكرة وتحققها، فإنه لا يمكن لأي أحد - ولا يجب عليه - أن يعين ذلك، مادام الأمر يتعلق بالحرية التي تتخطى كل حد مرسوم.»

Kant. Citique de la raison pure. عن *الكتاب المدرسي*، ص. 102.



أسئلــــة

المستوى الأول:

1 - أوجز الفكرة التي يعالجها النص في سطرين أو ثلاثة.

2 - اشرح المصطلحات التالية: التشريع - الحكم - الدستور.

3 - حاول أن توظف هذه المصطلحات في جملة أو جملتين.

المستوى الثاني:

1 - اشرح العبارة التالية: «لو كان هناك تساوق بين التشريع والحكم لما كنا بحاجة لأية عقوبة».

2 – هل يدافع كانط عن أفلاطون أم ينتقده؟ كيف؟
3 – يقول كانط في بداية النص: «لكن يجدر بالأحرى... التمسك بهذه الفكرة وابرازها...» عن أية فكرة يتحدث؟ وهل يمكن التمسك بتلك الفكرة والدفاع عنها حاليا؟

المستوى الثالث:

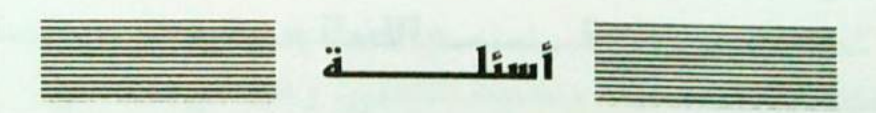
1 – كيف يوفق النص بين العدالة والحرية؟ وهل يمكن اعتبار إحداهما شرطا لوجود الأخرى أم يسيران بشكل متواز؟ برر جوابك بأمثلة وشواهد.
2 – إذا كانت العدالة قيمة أو فضيلة – ترغب الإنسانية في تحقيقها، فهل يعود مصدر هذه العدالة إلى الطبيعة الإنسانية أم إلى الأفكار التشريعية؟
– بعد استنباطك للجواب من النص، حاول أن تبدي رأيك بخصوص هذا المصدر، هل هو موقف مقنع يمكن الدفاع عنه أو غير مقنع يمكن تفنيده؟

النص رقم 5: أصل العدالة والشعور بالخطأ

«يجد الشعور بالخطأ وكذا الالتزام الشخصي أصلهما... في العلاقات الأكثر بدائية والأكثر قدما بين الأفراد [مثل] العلاقات بين البائع والمشتري، بين المدين والدائن: هنا تواجه شخص لأول مرة مع شخص آخر، وذلك بتقدير أحدهما للآخر. إننا لا نجد في أية حضارة – مهما كانت درجة بدائيتها مجالا يخلو من ملاحظة طبيعة تلك العلاقات... فالإنسان يعتبر نفسه ككائن يقيس القيم، يقدر ويقوم، إنه «حيوان مقدر بامتياز». إن عمليات البيع والشراء وتداعياتها النفسية هي سابقة على بدايات كل تنظيم اجتماعي: لقد انتقل الشكل الأولي للحق الشخصي وكذا الشعور الوليد بالتبادل، بالعقد، بالمديونية، بالحق، بالالتزام وبالتعويض إلى مستوى النسيج الاجتماعي الأكثر بدائية والأكثر فظاظة بشكل متزامن مع عادة المقارنة بين قوة وأخرى، وقياسهما وحسابهما: هكذا تم الوصول إلى التعميم الشامل: «كل شيء له ثمن يمكن أن يؤدى عنه».

ذاك هو القانون الأخلاقي للعدالة الأكثر قدما والأكثر سذاجة، إنه بداية كل «طيبوبة»، كل «إنصاف»، كل إرادة خيرة» وكل موضوعية» فوق الأرض. فالعدالة تحتوي على هذه الدرجة الأولى ألا وهي الإرادة الخيرة لدى الأقوياء المتساوين تقريبا لكي ينسجموا مع بعضهم، لجلب «الوفاق» عن طريق الاتفاق يتم إرغام الناس الأقل قوة على قبول ذلك الاتفاق بينهم.»

Nietzche. Généalogie de la morale. عن *الكتاب المدرسي*، ص. 3.10



المستوى الأول:

1 – أوجز الفكرة التي يدافع عنها صاحب النص في بضعة أسطر.
2 – عد إلى المعجم لتحديد معاني الكلمات التالية: الإنصاف – الموضوعية – الإرادة – الطيبوبة.
3 – بناء على التعريفات السابقة، كيف تميز بين الإنصاف والعدالة؟

المستوى الثاني:

1 - حلل تعريف نيتشه للإنسان بأنه «حيوان مقدر بامتياز»
2 - كيف يتصور نيتشه نشأة العدالة؟
3 - كيف يميز نيتشه بين عدالة الأقوياء وعدالة الضعفاء؟

المستوى الثالث:

هل توافق صاحب النص على تفسيره للعدالة وكيفية نشأتها أم ترى أن هناك مصدرا آخر يمكن أن نرجع إليه منشأ العدالة؟ كيف ذلك؟




موضوعات للبحث والتحليل




1 - هل عدم المساواة الطبيعية بين الناس تجعل من المستحيل مساواتهم كمواطنين؟
2 - هل العدالة هي احترام قوانين وأعراف المجتمع الذي ننتمي إليه؟
3 - هل يمكن أن نتحدث عن أساس عقلي للعدالة؟
4 - حدد مفهوم العدالة عند كل من أفلاطون وأرسطو، مبينا أيهما أقرب إلى الواقع؟
5 - هل الفعل العادل يعود إلى الإرادة الشخصية أم إلى المجتمع؟
6 - إذا كانت العدالة قيمة أو فضيلة تطمح الإنسانية إلى تحقيقها فهل يعود مصدر هذه العدالة إلى الطبيعة الإنسانية أم إلى الأفكار التشريعية؟
7 - هل العدالة فكرة مثالية يصعب تحقيقها؟



مراجع للمطالعة

- Deleuze. Gilles. *Nietzche et la philosophie*, PUF.
- Foucault. Michel. *Surveiller et punir*. Gallimard.
- Hume. David. *Traité de la nature humaine*. Aubier - Montaigne.
- Kant. *(E)*. *La raison pratique*. PUF.
- Marx. Karl. *L'idéologie allemande*. Ed. Sociales.
- Rousseau. J.J.. *Du contrat social*. Ed. Garnier Flammarion.

اقتراح منهجية للكتابة الفلسفية

I – منهجية تحليل النص الفلسفي

أ – مقدمـــة: تحديد الإشكالية:

من المفيد أن تتوفر في الإشكالية مجموعة من المواصفات نحددها في ما يلي:

1– إبراز الإشكال الأساسي الذي لا يظهر مباشرة، بل نعمل على استخراجه، وهو الذي يشكل محور النص.

2 – يفترض في استخراج الإشكال الفهم الجيد للنص.

3 – التحديد الدقيق للموضوع الذي يكون له طابع عام وأطروحة النص التي تتصل بحالة جزئية، والتي يحاول صاحب النص أن يبرهن عنها. إن تحديدا من هذا المستوى يجعلنا نميز بين الموضوع والأطروحة (فمثلا بصدد نص ألتوسير الوارد في الدرس الأول، الموضوع العام هو علاقة الفلسفة بالعلم، أما الأطروحة المتضمنة في النص هي أن المعرفة العلمية صدى في الفلسفة).

4 – إن المطلوب ليس الحديث عنِ فكر الفيلسوف في مذهبه، بل التركيز فقط على الموقف أو الأطروحة التي يحتويها النص. هذه الأطروحة هي الفكرة الأساسية الموجهة للنص، والتي تساعد على صياغة الإشكالية صياغة دقيقة.

6 – يمكن ترجمة الإشكالية في صيغة تساؤلات.

ب – تحليل النص

* الدراسة المنظمة

إن تحليل النص يعني دراسته دراسة منظمة انطلاقا من الخطوات التالية:

– اكتشاف تمفصلاته ونظامه الداخلي: وهذا شيء أساسي.

– مراعاة تسلسل الأفكار والروابط التي تجمعها.

– المحافظة على الوحدة المنطقية والعضوية للنص.

– إن تطبيق هذه الطريقة المشار إليها يقتضي تحديد المفاهيم الأساسية الواردة في النص، بهدف استخراج دلالاتها المتميزة.

- ضرورة إبراز العلاقات بين هذه المفاهيم انطلاقا من تسلسلها داخل بنية النص.
- إن كل تفسير للمفاهيم يجب أن يراعي النسق الفلسفي الذي تنتمي إليه، والسياق التاريخي الذي تعبر عنه.

*** الدراسة النقدية أو القيمة الفلسفية للنص:**

انطلاقا من هذه الدراسة المنظمة يمكن إبراز القيمة الفلسفية للنص من خلال المستويات التالية:

1 - التقويم:

- تقويم الحل الذي يقدمه صاحب النص، وذلك على ضوء تصورات فلسفية أخرى مختلفة، كأن نواجه بين حلين فلسفيين (كأن نقابل مثلا بين الموقف السوفسطائي من العدالة والموقف الأفلاطوني منها).
- وتقتضي عملية التقويم هذه التوفر على معرفة بالنصوص الفلسفية، وتاريخ الفلسفة، أي امتلاك ثقافة فلسفية.

2 - النقد:

- إن كل نص فلسفي يقدم حلا أساسيا لمشكل ما، من هنا فإن النقد يستهدف إصدار حكم بصدد بعض اللبس أو التناقض الذي قد يكتنف النص.
- استحضار التطور التاريخي يساعد على الكشف عن هذه الثغرات والتناقضات باعتبار أن كل فلسفة تعبر عن واقع عصرها.
- إن النقد، انطلاقا من هذه الرؤية، لا يعني الهدم وإنما الفهم من أجل البناء: فعدم النفاذ إلى جوهر النص يؤدي إلى الهدم والنقد الفلسفي الحقيقي يتأسس على الفهم الجيد للإشكالية ولمضامين النص، وتقويمها بالقياس إلى الجواب الذي تقدمه في مرحلة تاريخية محددة.

ج - الخلاصة:

يمكن تصور الخلاصة كما يلي:
- تقديم حصيلة مختصرة لما ورد في الموضوع (في هذه الحالة النص - الموضوع)، وذلك بإعطاء نظرة مركزة عما تم عرضه.
- يمكن أن تكون الخلاصة منفصلة عما سبق، إذ الهدف منها إنهاء الموضوع.
- يمكن أن تفتحنا الخلاصة على موضوعات أخرى.

II - الإنشاء الفلسفي:

أ - المادة المعرفية الضرورية لكتابة إنشاء فلسفي:

تتمثل في المعرفة الفلسفية التي نستقيها من الدروس ومن النصوص الفلسفية ومن الثقافة الفلسفية بشكل عام، كذلك يمكن استحضار الثقافة الأدبية والفنية والعلمية والثقافة الشخصية والتاريخية إذا تطلب الأمر ضرب أمثلة أو توضيح فكرة.

ب - أنواع تصاميم الموضوعات:

- **التصميم الذي يندرج في تحليل مفهوم ما بطريقة تدرجية** كإعطاء تعاريف متعددة لمفهوم قصد الكشف عن خصوبته حيث يمكن أن نبدأ بما هو مباشر وجزئي لنصل إلى ما هو عام وكوني، حسب تدرج وتسلسل منطقي.
- التصميم الجدلي: ويتميز بكونه على مستوى التحليل يشتمل على ثلاث لحظات أساسية: الأطروحة - نقيض الأطروحة، ثم التركيب.
- **التصميم المفهومي (Plan notionnel)**: إن هذا التصميم يستهدف تحليل موضوعة ما، ويتعلق بطرح طبيعتها وكيفية وجودها وقيمتها المعرفية.
- **التصميم الذي يعتمد المقارنة بين موضوعتين أو أكثر**: ويقوم على إبراز خاصية كل موضوعة، ووضع تعارض بينها، ثم البحث عن القواسم المشتركة التي تجمعهم[1].

ج - طريقة الكتابة الفلسفية

1 - فهم الموضوع فهما جيدا ومحاولة استحضار المادة المعرفية المتصلة به، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

2 - المقدمة: تعتبر صياغة مقدمة الموضوع في إطار إشكالي مسالة أساسية. وهي تطرح على شكل تساؤلات تتم الإجابة عنها في العرض، ومن هنا ضرورة صياغتها بدقة ووضوح. ولا يجب أن تتضمن جوابا مباشرا.

3 - التحليل: وينبغي أن تتوفر فيه الشروط التالية:

- الالتزام بما يتطلبه السؤال، وهذا شيء أساسي، لذلك لا نعالج إلا الموضوع ولا شيء آخر غيره.
- تحليل المفاهيم بكيفية دقيقة.
- المقابلة بين المفاهيم إذا كان الموضوع يتطلب ذلك.

- استحضار الأمثلة المدعمة للتحليل.
- الاستشهاد بآراء الفلاسفة فيما يتصل بالموضوع.
- احترام التسلسل المنطقي والتحقيب التاريخي لأفكار الفلاسفة.

4 - الخلاصة: تشكل الخلاصة جوابا عن الإشكالية المطروحة في المقدمة، ومن هنا يجب أن يكون هذا الجواب واضحا ومضبوطا. كما يمكن فتح آفاق جديدة على موضوعات أخرى. وإذا تعذر ذلك يمكن أن نضع نهاية للموضوع.

(ملحوظة: بصدد تحليل النص، راجع النصوص المحللة المرفقة لموضوعات المقرر).

تطبيق: الإنشاء الفلسفي

النموذج الأول:

نص الموضوع: **هل يمكن اعتبار الفلسفة ترفا فكريا؟**

الجواب: صياغة الإنشاء

الإشكالية:

إن الأطروحة التي تعتبر الفلسفة مجرد ترف فكري تثير كثيرا من التساؤلات: إنها تحيلنا عن التساؤلات التالية: ما معنى الفلسفة؟ ما طبيعتها؟ وما الغاية منها؟ وما علاقة الفلسفة بالوجود الإنساني ومصيره؟

العرض:

إن الفلسفة كتفكير نظري مجرد ليست في متناول فهم عامة الناس، مما جعلهم ينعتونها بكون لغتها تجريدية لا يفهمها إلا عدد قليل من المتخصصين، وبأنها تهتم بموضوعات غير مفهومة، ولا فائدة من ورائها، ولا تعود بمنفعة مباشرة على الإنسان، فبماذا ستفيدنا مناقشة موضوعات مثل: الحقيقة وعلاقتها بالذاتية، مسألة الشك المنهجي عند ديكارت، العدالة، الخير، الشر... وغيرها من الموضوعات الفلسفية. ففي بعض الأحيان نسمع حديثا فلسفيا حول موضوع فلسفي، فيستهوينا

ذلك الحديث الذي تتجلى فيه القدرة الإقناعية، كذلك قد نشتري كتب الفلاسفة، ولكن بتصفحنا إياها تبدو أنها ليست في متناول فهمنا، فنتركها جانبا، ومن هنا تتكون لدينا فكرة أن الفلسفة هي امتياز لبعض المحظوظين الذين ليس لهم تأثير على الاختيارات الكبرى للإنسانية.

رغم هذا الفهم الذي تعوزه الحجج المنطقية، فإنه من المؤكد أن الفلسفة ليست غائبة عن الواقع بشكل مطلق في عالمنا المعاصر. فعظمة الفلسفة، في نظر بعض الفلاسفة، تكمن في كونها ترفا وخطابا غير مجدي، لأنه لو كان العالم ليس فيه إلا ما هو نافع فحسب، فإنه سيفتقد إلى متنفس كالشعر والموسيقى والرسم، وهي أيضا أشياء غير مجدية لأنها لا تساعد على نمو الإنتاج، ولكنها مع ذلك تظل ضرورية للحياة. إن هذه المعارف تعمل على تحريرنا من اللذة العاجلة، وهذا أيضا شأن الفلسفة. إن دور الفلسفة هو أن توقظ في الناس جدوى اللامجدي، وللتمييز بين معنيين لكلمة مجدي، هناك ما هو مجدي لغاية خاصة، مثل وسائل التدفئة، والإنارة، والنقل، وهناك ما هو مجدي للإنسان باعتباره كائنا إنسانيا وكائنا مفكرا. إن الخطاب الفلسفي يعتبر نافعا لأنه يعبر عن خصوصية الكائن الإنساني. هل يمكن، انطلاقا من هذا، أن نعطي تعريفا عاما للفلسفة باعتبارها خطابا نظريا؟ إنه من الصعوبة بمكان أن نجد تعريفا موحدا لكل الاتجاهات الفلسفية، ولكن يمكن أن نقول إن هناك تعريفا مشتركا، مثلا بالنسبة للبنويين والتحليليين، إنهم ينتجون خطابا تأمليا حول أشكال الخطاب الإنساني سواء كان هذا الخطاب علميا أو تقنيا أو سياسيا أو أدبيا أو فلسفيا أو مجرد كلام عادي. وبذلك تكون الفلسفة هي خطاب حول الخطاب (ميتاخطاب) والتي لا تكتفي بوصف الخطابات الأخرى، ولكنها تعمل على نقدها أيضا وفقا لمتطلبات العقل رغم أن أغلب هذه الخطابات الفلسفية تضع مفهوم «العقل» نفسه موضع تساؤل. يجب أن نعترف أن الخطاب حول الخطابات، منذ سقراط، كان له طابعا فلسفيا. إنه من الصعب أن نقتنع بهذا الحل، أي كون الفلسفة هي خطاب حول الخطابات الأخرى. إذا كان أغلب الناس يعتبر أن الفلسفة مجرد ترف فكري، فذلك لأنها تبدو بعيدة عن جوهر الحياة الإنسانية، بعيدة عن آلامهم وآمالهم وهواجسهم، وشبح الموت الذي ينتظرهم، وينتظر أحباءهم. أمام هذا الواقع المؤلم، فإن الخطاب الفلسفي لا يبدو لهم إلا كنوع من الثرثرة والترف فما هو إذن المجدي بالنسبة للإنسان كإنسان؟ هل إنتاج خطاب حول اللغة أو حول الكائن واللاكائن؟ أو كيف نتعلم أن نحيا حياة إنسانية؟ لقد أشرنا من قبل إلى خطاب سقراط حول الخطابات الأخرى. إنه لم يكن يستهدف إنتاج خطاب نظري محض،

ولكن كان خطابه حوارا حيا من الإنسان إلى الإنسان، إنه لم يكن مفصولا عن الحياة الواقعية. فسقراط كان رجل الشارع، يتحدث إلى الجميع، إلى كل الشرائح الاجتماعية، يجوب الأسواق والأندية الرياضية ومعامل الحرفيين، ومتاجر التجار، يلاحظ ويناقش، إنه لا يدعي المعرفة، إنه يسأل الآخرين، ويجعلهم يتساءلون عن أنفسهم وعن الكيفية التي يسلكون بها. من المنظور السقراطي، إن الخطاب الفلسفي ليس غاية في ذاته، ولكنه في خدمة الفلسفة. إن ما هو أساسي في فلسفته ليس الخطاب، ولكن الحياة والفعل الإنساني.

في كل العصور القديمة اعترف لسقراط بأنه فيلسوف في حياته كما في مماته وأيضا في خطاباته، وأن الفلسفة القديمة بقيت دائما سقراطية مادامت تقدم كأسلوب حياة أكثر من كونها خطابا نظريا. إن الفلسفة إذن هي اختيار الإنسان لأسلوب في حياته سواء كان يتبنى هذه الفلسفة أو تلك (أبيقوريا أو رواقيا، ماديا أو مثاليا، مثلا). إن هذا الاختيار يجد تعبيرا له في العقيدة التي يتبناها المرء وفي رؤيته للعالم. ومن هذا المنطلق تظل الفلسفة مرتبطة بالحياة وبالعمل. إننا نستشف نموذجا من الفلسفة التي ترتبط بحياة الإنسان، حياة إنسان يعي ذاته، يراجع باستمرار تفكيره وممارسته، على وعي بانتمائه إلى الإنسانية والعالم. وفي هذا المعنى تدخل تلك العبارة الشهيرة: «الفلسفة هي ممارسة للموت»، وهي التعريف الأكثر الملاءمة للفلسفة. وفي أفق ممارسة الموت تبدو كل لحظة كحظ معجز لرؤية العالم من جديد. إن الاعتراف بهذه الخاصية المقدسة للحياة والوجود يؤدي بنا إلى وعي مسؤوليتنا تجاه الآخرين وتجاه أنفسنا. إن القدماء قد وجدوا في هذا النوع من الوعي وهذا الموقف من الحياة الصفاء وهدوء الروح، والحرية الداخلية، وحب الآخرين، وصدق الأفعال. إننا يمكن أن نلاحظ عند بعض فلاسفة القرن العشرين، أمثال برغسون وسارتر وفوكو، على سبيل المثال نوعا من الميل للعودة إلى هذه المفاهيم الفلسفية القديمة. في الظاهر، إن هذا النوع من الفلسفة لا يمكن أن يكون إلا نوعا من الترف مادام أنه مرتبط بالحياة نفسها، إنه حاجة أولية للإنسان، ولهذا أرادت بعض الفلسفات، كالأبيقورية والرواقية، أن تكون كونية لأنها كانت تقترح على الناس فن العيش كإنسان، وتتوجه لكل الكائنات الإنسانية: العبيد، النساء، والأجانب. إنها تحمل رسالة إلى هؤلاء جميعا وتحاول هدايتهم إليها.

الخلاصة:

رغم اعتبار الفلسفة ترفا فكريا، فإنها تظل مع ذلك دوما ضرورية للإنسان كأسلوب للحياة، ومن المستحيل ألا يتفلسف الإنسان أو يعيش بدون فلسفة لأنها تمده

بالقيم الروحية والأخلاق الإنسانية المثلى. ولكن انشغالات الحياة اليومية وتفاهتها تحول دون تحقيق هذه المثل والسمو إلى الوعي بجميع هذه الإمكانات. كيف يمكن أن نقيم تناغما بين الحياة اليومية والوعي الفلسفي؟ إن هذا التناغم يظل صعب المنال، وتحقيقه مهدد باستمرار، إذ كيف يمكن لأغلبية ساحقة من البشر أن تصل إلى هذا الوعي، وهي تعيش أوضاعا سيئة، ومن هنا أن يكون الإنسان فيلسوفا معناه أن يتحمل آلام العزلة، وكذلك أن يتمتع بامتياز التفلسف، وفي نفس الوقت أن يحمل في فكره بشكل دائم هم الإنسانية.

النموذج الثانـــــي:

السؤال: هل يمكن نفي الفكرة التي تقول بأن الإنسان له طبيعة؟

عناصر الإجابـــة:

*** مقدمـــة: الطرح الإشكالي**

يتمحور نص الموضوع حول إشكالية أساسية: الطبيعة الإنسانية. يتعلق الأمر بتحديد دلالة الطبيعة الإنسانية. فما المقصود بالطبيعة الإنسانية؟

إلى أي مدى يمكن القول بأن الإنسان ليست له طبيعة؟ هل القول بأن الإنسان له طبيعة يتناقض مع الحرية الإنسانية؟ هل يمكن تصور طبيعة إنسانية بمعزل عن الثقافة؟

العـــــرض

1 - الأطروحـــة: للإنسان طبيعة، أي ماهية ثابتة.

- يطلق لفظ «طبيعة» في معناه الأول على العالم المادي، أي المحيط الخارجي، ويطلق كذلك على الطبيعة الإنسانية، أي ماهيته التي تميزه عن باقي الكائنات الأخرى.

- هذه الماهية تسبق وجوده: «الإنسان كائن عاقل أو جوهر مفكر (ديكارت). معنى هذا أن الإنسان له ماهية تتجلى في ملكة العقل، وأن هذه الماهية قبلية، كونية وثابتة لا تتغير.

2 - نقيض الأطروحـــة: ليس للإنسان طبيعة (سارتر)

- يرفض سارتر فكرة الطبيعة مؤكدا على الفكرة التالية: الوجود سابق على الماهية، ومعنى هذا أن الإنسان لا يحمل معه بكيفية قبلية طبيعة سابقة على وجوده.

إن ماهيته تتحدد بعد وجوده، أي لاحقة على وجوده. إن الإنسان حر. إنه كائن ثقافي وتاريخي. يرى سارتر أن القول بطبيعة إنسانية ثابتة وكلية يتناقض مع مفهوم الحرية الإنسانية.

* **مناقشة هذا الطرح:** إن الحرية عند سارتر مرادفة للوجود الإنساني، فهي حرية مطلقة ذاتية غير محدودة بحتميات. فالإنسان يختار أفعاله ويصنع قيمه، ومن ثم يتحمل مسؤولية أفعاله. غير أن هذا الاختيار يصادف أمامه مجموعة من العوائق تتجلى في بعض الإكراهات التي تضغط عليه في كل وضعية يمارس فيها حريته (إكراهات بيولوجية، ثقافية، اجتماعية).

3 - الإنسان كائن طبيعي وثقافي في نفس الوقت

- المقاربة البيولوجية: الطبيعة الإنسانية تعني الجانب الفطري الوراثي في الإنسان، أي الجانب البيولوجي والسيكولوجي.

إن الإنسان له طبيعة حيوانية، وينحدر من أصل حيواني (موسكوفيسي)، ولكن هل الإنسان مجرد كائن حيواني؟

- المقاربة السوسيوثقافية: الإنسان كائن طبيعي وثقافي في نفس الوقت. إنه يطور جانبه البيولوجي والحيواني بالثقافة من خلال التربية، بحيث يصعب الفصل بين الجانب المكتسب والجانب الفطري. فلا وجود لطبيعة إنسانية مستقلة عن السياق الاجتماعي الثقافي (إدغار موران ولوسيان مالسون).

إن الإنسان بدخوله عالم الثقافة ينتقل من مملكة الضرورة (الحتمية) إلى مملكة الحرية. فالإنسان من خلال تاريخه ينطلق من الطبيعة ويتقدم على طريق الثقافة نحو الحرية.

* **خلاصة:** إن الإنسان كائن طبيعي لا شك في ذلك، لكنه إلى جانب ذلك كائن مفكر وحر. فبواسطة حريته ونشاطه الفكري والعملي يطور طبيعته ويغيرها.

بعض الأعلام

أ - أعلام غربيين:

أفلاطون (428 - 347ق.م)
من بين أشهر الفلاسفة اليونان، وتلميذ لسقراط، ومؤسس الأكاديمية، وهي مدرسة كان يعلم فيها مذهبه الفلسفي. هذا المذهب الذي يرتكز على نظرية «المثل»، وقد ميز بين عالمين: عالم المثل أو المعقولات، والعالم المحسوس. ومن كتبه «**الجمهورية**» التي يعرض فيها أسطورة الكهف، وكتاب «**القوانين**»، «**فيدون**»، «**مينون**»، و«**جورجياس**»...

أرسطو (385 - 322 ق م)
تلميذ لأفلاطون، ومؤسس لمدرسة فلسفية جديدة «الليسي». يعتبر مؤسسا للجدل والمنطق. مارس تأثيرا كبيرا على فكر القرون الوسطى. من مؤلفاته: «الميتافيزيقا»، «**الطبيعة**»، «**السياسة**»، «**الأخلاق النيقوماخية**»...

ديكارت، رونيه (1596 - 1650 م)
يعتبر أبا للفلسفة الحديثة وللعقلانية. على أساس الكوجيتو الشهير (أنا أفكر إذن أنا موجود) بنى تصوره للوجود. هذه الفكرة التي يعرضها في مؤلفه «**مقالة في المنهج**» والتي أعاد تعميقها في كتابه «**تأملات ميتافيزيقية**». كان ديكارت رجل علم لامع، وخاصة في مجال الفيزياء والرياضيات.

روسو، جان جاك (1712 - 1778 م)
أحد الوجوه البارزة في عصر الأنوار. مارس تفكيره تأثيرا كبيرا على منظري الثورة الفرنسية. يطرح في مؤلفاته افكارا تتصل بضرورة وجود ديمقراطية تضمن حرية الإنسان. من مؤلفاته: «**في العقد الاجتماعي**»، و«**مقال في أصل التفاوت بين الناس**»، و«**إميل**».

كانط، إيمانويل (1724 - 1804 م)
كرس فلسفته للبحث عن حل لمسألة الأسس الفلسفية لكل معرفة. خلص في النهاية إلى أن إمكانية المعرفة تتوقف عند حدود ظواهر الأشياء (Phénomènes) وأن العقل البشري لا يستطيع تجاوز ذلك إلى معرفة الأشياء في ذاتها (Noumènes)، كما اهتم أيضا بالمسألة الأخلاقية. من مؤلفاته: «**نقد العقل الخالص**»، «**نقد العقل العملي**»

هيجل، فريدريك (1770 - 1831 م)
يرى هيجل أنه في التاريخ الشمولي يتحقق القدر الحقيقي للإنسانية، هذا التاريخ الذي تسود فيه الروح المتوحدة بالحرية. ويعتبر هيجل منظرا لعقلانية جذرية (كل ما هو عقلي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي)، كما أسس المنهج الجدلي الذي من خلاله يتجلى التقدم. من مؤلفاته: «**العقل في التاريخ**»، «**فينومينولوجيا الروح**»، و«**علم المنطق**»...

ماركس، كارل (1818 - 1883 م)
يعتبر نفسه من أتباع هيجل، ولكن تفكيره تطور في اتجاه موقف سياسي جذري تأسس على منظور (مادي للتاريخ)، مما أدى إلى تأسيس نظريته الشهيرة «صراع الطبقات» التي أصبحت المحرك الأساسي للثورة الاجتماعية والاقتصادية. من أشهر مؤلفاته ***«رأس المال»***، و ***«بؤس الفلسفة»***. له كتابات أخرى مع رفيقه فريدريك إنجلس، ***«الإيديولوجيا الألمانية»، و«البيان الشيوعي»***.

نيتشه، فردريك (1844 - 1900 م)
منظر لفكرة «العود الأبدي» لكل الأشياء ولـ«إرادة القوة»، وفيهما يضع موضوع تساؤل كل القيم الأخلاقية، وخاصة تلك الموروثة عن المسيحية. ومفهومه «الإنسان الأعلى» غالبا ما كان معرضا لسوء فهم. من مؤلفاته ***«هكذا تكلم زرادشت»***، ***«ما وراء الخير والشر»***، ***«العلم المرح»***، و ***«جينيالوجيا الأخلاق»***...

فرويد، سيغموند (1856 - 1939)
طبيب وعالم نمساوي، بدأ حياته العملية بميدان التشريح. أسس التحليل النفسي كعلم للاشعور. من أهم مؤلفاته:
- ***«تفسير الأحلام»*** (1900)
- ***«مدخل للتحليل النفسي»*** (1916)
- ***«حياتي والتحليل النفسي»*** (1925)

هوسرل، إدموند (1859 - 1938 م)
فيلسوف ألماني اهتم بعلاقات الوعي بالعالم الخارجي. من أهم مؤلفاته: ***«أزمة العلم الأوروبي والفينومينولوجيا المتعالية»***، و ***«الفلسفة الأولى»***...

ماركوز، هربرت (1898 - 1979 م)
فيلسوف أمريكي من أصل ألماني. تأثر بالفلسفة الماركسية، وبالتحليل النفسي، وبفلسفة هيجل. اهتم بنقد المجتمع الرأسمالي. من مؤلفاته: ***«الإنسان ذو البعد الواحد»***، ***«العقل والثورة»***، و ***«الثقافة والمجتمع»***، و ***«ايروس والحضارة»***.

سارتر، جان بول (1905 - 1980م)
مؤسس ***«الفلسفة الوجودية»***. من أنصار الالتزام السياسي للمثقف. من مؤلفاته: ***«الوجود والعدم»***، ***«نقد العقل الجدلي»***، وكذلك له مؤلفات في المجال الأدبي، مثل ***«الأيادي القذرة»***، و ***«الغثيان»***، و ***«الذباب»***، ..

ليفي ستراوس، كلود (1908 -)
مفكر أنثروبولوجي معاصر، اهتم بدراسة ثقافة الشعوب البدائية، يعد من المؤسسين للمنهج البنيوي في دراسة الأساطير. من أهم مؤلفاته:
- ***«البنيات الأولية للقرابة» (1949)***
- ***«الأنثروبولوجيا البنيوية» (ج 1، 1958، ج 2 (1973)***
- ***«الفكر المتوحش»*** (1962)

ألتوسير، لويس (1918 - 1990)
فيلسوف فرنسي منظر للماركسية، أعاد قراءة ماركس من منظور بنيوي. من أهم مؤلفاته:
- ***«قراءة رأسمال»*** (1965)
- ***«دفاعا عن ماركس»*** (1965)
- ***«لينين والفلسفة»*** (1969)

فوكـــو، ميشال (1926 - 1984):
فيلسوف فرنسي، عمل أستاذا بالكوليج دو فرانس ابتداء من سنة 1971. من أهم مؤلفاته:
- «***تـاريخ الجنـون فـي العصـر الكلاسيكي***» (1961)،
- «***الكلمات والأشياء***» (1966). ظهر هذا الكتاب في الوقت الذي كانت فيه البنيوية تسيطر منهجيا على مجال العلوم الإنسانية.
- «***أركيوبولجية المعرفة***» (1969)
- «***المراقبة والمعاقبة***» (1975).

ب - أعلام إسلاميين:

الفارابي، أبو النصر (259 - 339 هـ)
من كبار فلاسفة الإسلام. اعتبر المعلم الثاني بعد أرسطو. اهتم بالفكر الفلسفي السياسي. من أهم مؤلفاته:
- «***آراء أهل المدينة الفاضلة***»
- «***كتاب الملة***»
- «***كتاب الألفاظ***»

ابن سينـا، أبو علي (370 - 428 هـ)
فيلسوف وطبيب إسلامي. من أهم مؤلفاته:
- «***كتاب النفس***»
- «***كتاب الشفاء***»
- «***الإشارات والتنبيهات***»

الغزالي، أبو حامد (445 - 505 هـ)
مفكر إسلامي موسوعي. له اهتمامات متعددة سواء في الفقه الإسلامي أو الفلسفة أو التصوف أو علم الكلام. من مؤلفاته: «***إحياء علوم الدين***»، «***تهافت الفلاسفة***»، و«***المنقذ من الضلال***».

ابن رشد، أبو الوليد (520 - 595 هـ)
يعتبر من بين أكبر فلاسفة الإسلام. كانت له اهتمامات متنوعة كرس فلسفته للدفاع عن الفلسفة. من مؤلفاته: «***تهافت التهافت***»، و«***فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال***»، و«***بداية المجتهد ونهاية المقتصد***» (في المجال الفقهي). كما كرس بعض مؤلفاته لشرح كتب أرسطو وتلخيصها.

الثمن 20 درهما

الإيداع القانوني: 891 / 1995

مطبعة سندي - مكناس